LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Rudolf Otto, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XII. 1923/24. Heft 3.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1924

Inhalt des dritten Heftes

	Seite
Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie. Von Heinrich Rickert	303
Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann. Von Hans-Georg Gadamer	304
Problematik des Geistes. Von Martin Fuchs	360
Notizen	404
Titelbogen zum XII. Band.	

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. Br., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie.

Von

Heinrich Rickert (Heidelberg).

I.

Krisis der Wissenschaft?

In weiten Kreisen ist heute die Meinung verbreitet, daß mehrere der Güter, an deren Wert früher von den meisten Menschen fest geglaubt wurde, keine echten Güter seien, und daß daher unserer Kultur vielfach das sichere Fundament fehle. Müde Seelen verkünden aus solchen Ueberlegungen heraus den Untergang des Abendlandes, während tatkräftige Geister eine Umgestaltung unseres Lebens von Grund aus verlangen. Beide Tendenzen können sich auch, zumal wenn es bei bloßen Stimmungen bleibt, zu eigenartig gemischter Haltung verbinden. Jedenfalls sehen viele wie Frau Alving in Ibsens einst bewundertem Familiendrama in der Kultur unserer Zeit mancherlei »Gespenster«, d. h. Gebilde, die in Wahrheit längst verstorben, ein bloßes Schattendasein noch führen. »Nicht nur das, was wir von Vater und Mutter geerbt haben, geht in uns um, es sind alle erdenklichen toten Ansichten und allerhand toter Glaube, es lebt nicht in uns.« Dabei beschränkt man sich nicht auf diesen oder jenen Teil der Kultur. Hat man einmal zu zweifeln angefangen, dann findet das Mißtrauen nicht so leicht ein Ende. »Nur einen einzigen Knoten wollte ich aufmachen, als ich ihn aber aufhatte, da gab die ganze Geschichte nach. Und da merkte ich, daß es nur Maschinennäherei war.«

Eine derartige Geisteshaltung stützte sich in der älteren Generation nicht selten auf die angeblichen Resultate der Wissenschaft. Auch auf Frau Alvings Tisch lagen wissenschaftliche Bücher, die dem frommen Pastor Manders nicht gefielen. Neuerdings gehen die »freien

Geister« sehr andere Wege. Zu der »ganzen Geschichte«, in der sie Maschinennäherei sehen, wird von ihnen auch, ja vor allem die Wissenschaft selbst gezählt, und gegen sie richten sie bei der Kritik der Kultur mit Vorliebe ihre Angriffe. Besonders mit unsern Universitäten, auf welche man früher stolz war, und die zu den wenigen Institutionen gehören, vor denen sogar unsere Feinde noch Respekt haben, sind viele in Deutschland jetzt sehr unzufrieden. Man verwirft nicht nur die eine oder die andere wissenschaftliche »Richtung« in ihrer Besonderheit. Das hat man immer getan, und das hätte prinzipiell nicht viel zu bedeuten. Es wird vielmehr die Wissenschaft als Ganzes in Frage gestellt, und von einer »Krisis« oder einer »Revolution« in ihr ist die Rede. Nicht dieser oder jener Gelehrte, meint man, verfehle sein Ziel, das andere besser erreichen, sondern die Aufgaben, die der nach Wahrheit forschende Mensch sich überhaupt stellt, werden im allgemeinen nicht mehr als wertvoll anerkannt. Der »Beruf« sogar der höchststehenden Erkenntnis gilt als fragwürdig, und allenfalls ist dabei der Unterschied in den Ansichten zu konstatieren, daß, während die einen das Ende aller Wissenschaft erwarten oder — erhoffen, die andern ihr völlig neue Ziele stecken wollen. Sie reden dann von einer »alten« Wissenschaft, die dem Untergange geweiht sei, und halten ihr ein bisher noch nicht verwirklichtes Zukunftsprogramm der Forschung entgegen. Dem theoretischen Menschen, wie er heute ist, wissen auch sie nichts mehr abzugewinnen, was sie noch anzieht.

Freilich, unerhört in dem Sinne, daß sie sich noch niemals gezeigt hätten, sind solche Tendenzen ebensowenig wie die Kulturkritik der älteren, mehr theoretisch orientierten Generation. Schon oft hat die Wissenschaft ihre Feinde gehabt, und auch die Art des Kampfes, wie er heute gegen sie geführt wird, erinnert an geistige Bewegungen früherer Jahrhunderte. Doch solche geschichtlichen Parallelen, die gewiß lehrreich werden können, verfolgen wir nicht weiter. Wir sehen davon ab, ob es in Wahrheit neue Argumente sind, die man heute gegen die Wissenschaft ins Feld führt, oder ob nicht gerade das Beste von dem, was die Geister unserer Tage bewegt, in unübertrefflicher Weise schon von Goethe und noch früher gegen die Wissenschaft zum Ausdruck gebracht worden ist. Dafür, daß es auf neu oder alt in diesen Fragen nicht ankommt, mag man sich auf ein Wort von Goethe berufen. »Alles Gescheite, heißt es bei ihm, ist schon gedacht worden; man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken.« Das wollen wir beherzigen und uns daher auf die neueste wissenschaftsfeindliche Bewegung beschränken.

Für sie braucht man, wenigstens in Deutschland, nicht weiter als bis auf Nietzsche zurückzugreifen. Ihm waren die Denker, welche an die Wahrheit glauben, noch lange keine freien Geister, sondern für ihn galt es, auch der Wahrheit den Glauben zu kündigen. Einige seiner Schriften bilden bis heute die Hauptquelle für die Gegner des rein theoretischen Verhaltens. Seitdem bald nach der Begründung des neuen Reiches der Jünger Richard Wagners das Dionysische gegen das Apollinische, oder mit Schopenhauer zu reden, den »Willen« gegen die »Vorstellung« ausspielte und den sokratischen Menschen für den Untergang der tragischen Kultur verantwortlich machte, ist bei uns das Mißtrauen gegen die Wissenschaft nie ganz verstummt. Nicht allein Aestheten haben sie angegriffen, so daß es andern Aestheten nötig schien, sie gegen die »Gebildeten unter ihren Verächtern« zu verteidigen, sondern auch theoretisch ist man gegen die Theorie zu Felde gezogen, und nach den verschiedensten Aeußerungen des Geistes hat man gegriffen, um das zu rechtfertigen. Die darwinistische Biologie und die voluntaristische Psychologie mußten dabei als Stützen dienen, der Intuitionismus Bergsons war ein ebenso willkommener Bundesgenosse wie der Pragmatismus der Engländer und Amerikaner. Vollends seit dem Weltkrieg, von dem viele eine radikale Umwälzung der europäischen Kultur datieren, sind die antiwissenschaftlichen Bewegungen mit ihrem Kampfe gegen die Herrschaft des Intellekts auch innerhalb der Wissenschaft in beständigem Wachsen begriffen.

Fragt man nun, weshalb denn viele von der alten Wissenschaft nichts mehr wissen wollen, so stößt man besonders auf die folgenden Gedankenreihen. Als höchstes aller Güter wird, seitdem Nietzsche in Mode gekommen ist, »das Leben« geschätzt in seiner unmittelbaren und ursprünglichen Vitalität. Der schwerste Vorwurf, den man daher gegen die Wissenschaft erheben kann, geht dahin, daß sie ihrem Wesen nach dem lebendigen Leben feind sei. Was sie mit ihren Begriffen erfaßt, sagt man, das töte sie oder verwandle es in ein erstarrtes, verknöchertes Gehäuse. Und nicht nur die Lebendigkeit, sondern auch die Einheit unseres Daseins werde durch den theoretischen Menschen zerstört. Was im Leben eng miteinander zusammenhängt und in solcher Verknüpfung allein Bestand hat, zerreiße das Erkennen, so daß von dem organischen Strom, in den wir verwoben sind, nichts übrig bleibt als ein Haufen sinnloser Stücke. Den Hauptgrund aber für diesen Zustand findet man in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung, die sich mit der fortschreitenden Differenzierung der Erkenntnis verbunden hat. Immer größer wird der angehäufte Wis-

sensstoff, so daß kein einzelner Gelehrter ihn noch in seinem ganzen Umfange beherrschen kann. Die früher universal gerichtete Forschung zersplittert sich infolgedessen in ein borniertes Spezialistentum. Dessen Ergebnisse sind im günstigsten Falle Sammlungen von zuverlässig und exakt festgestellten Tatsachen, die niemanden außer den Spezialisten mehr befriedigen und fördern. Der lebendige Mensch fühlt sich belastet und gehemmt von all dem Wissen, das er widerwillig in sich aufgenommen hat, und er wünscht nichts sehnlicher, als den schweren Schulsack eines Tages für immer los zu werden.

In dieser Lage gibt es nur eine Rettung. Die Wissenschaft muß umkehren auf dem Wege, der sie immer weiter vom lebendigen und einheitlichen Leben in seiner Ganzheit entfernt. Von der aufstrebenden und frisch quellenden Vitalität hat sie sich sagen zu lassen, was ihre Aufgabe ist. Dann wird sie den Blick von dem sinnlos angehäuften Einzelwissen weg auf das Ganze der Welt in seiner Einheit richten und die Totalität des Daseins auch im Erkennen lebendig bewahren. Erfüllt die Wissenschaft diesen Beruf nicht, so soll sie zugrunde gehen, und je schneller die alte Forschung, die immer mehr in Mikrologie auseinanderfällt, verschwindet, um so besser wird es mit unserer Kultur bestellt sein.

Doch damit sind die zeitgemäßen Anklagen gegen die Wissenschaft noch nicht erschöpft. Man mag zugeben, daß die Ergebnisse der Forschung, so wie sie in Sätzen sprachlich formuliert und in Büchern gedruckt vorliegen, immer als etwas totes und zersplittertes erscheinen müssen, falls man sie mit dem ursprünglich gelebten Leben vergleicht, denn leider erkennen wir, wie schon Schiller wußte, nur das, was wir scheiden. Und auch das wird bei der Fülle des Stoffes sich wohl nicht mehr vermeiden lassen, daß die wissenschaftlichen Werke sich in ihrer Mehrzahl auf Teile der Welt beschränken, um diese gründlich zu erforschen, also mehr oder weniger den Charakter von Spezialuntersuchungen annehmen. Ja, wer sich ganz der Sache hingibt, muß sie sich zugleich gegenüberstellen, also sich von ihr entfernen, und er kann dann nicht fragen, ob er dabei die Lebendigkeit und Einheit seiner unmittelbaren Erlebnisse zerstört. Doch gerade, wenn das richtig ist, wird für Viele die Fragwürdigkeit der reinen Wissenschaft erst recht zutage treten. Ihre Sinnlosigkeit nämlich offenbart sich, sobald man von ihren Werken auf die Menschen blickt, welche sie schaffen, indem sie ihr Leben in ihren Dienst stellen.

Damit kommen wir von der Sache zur Person oder von dem Beruf der Wissenschaft zur Wissenschaft als Beruf, und auch in dieser Hinsicht lautet das Urteil unserer Zeit sehr ungünstig. Der Mensch,

der den Schwerpunkt seines Daseins auf die Erkenntnis legt, verkümmert, sagt man, in seiner vollen Menschlichkeit. Die Lehrer der Wissenschaft, die nichts anderes als Theoretiker sein wollen, bieten ihren Jüngern nichts von dem, was das Leben wahrhaft lebenswert macht. Wie sollte es auch anders sein? Wir haben nicht nur einen Intellekt, um damit Begriffe zu bilden. Wir wollen die Welt in ihrer Anschaulichkeit und Schönheit erfassen. Wir glauben fromm an das Göttliche in ihr, das jenseits des Verstandes liegt. Wir suchen im sozialen Zusammenhang mit unsern Brüdern am Aufbau des gemeinsamen Vaterlandes oder des nationalen Staates praktisch tätig zu sein. Dem ganzen Menschen in dem Reichtum seines Daseins hat die echte Wissenschaft zu dienen, um ihm das zu geben, was man »Bildung« nennt. Deshalb darf sie mit ihren Begriffen das Leben nicht töten und in seine Teile zersplittern, denn Bildung ist notwendig lebendige und organische Einheit. Beruft die Theorie sich darauf, daß »die Sache« es anders will, dann ist sie gerade dadurch als bloße Sache gerichtet. Die Haufen von Kenntnissen erdrücken die Person, die sie lernend in sich aufnimmt, ebenso, wie das spezialwissenschaftliche Werk seinen Schöpfer zu einer kleinlichen, armseligen Gestalt entarten läßt.

Kurz, Lehrer und Schüler müssen Schaden an ihrer Seele nehmen, wenn die verknöcherte Einzelforschung nicht aufhört, als ein Gut der Kultur zu gelten.

Solche Erwägungen, Befürchtungen, Anklagen und Forderungen, die uns aus zahlreichen Büchern, Zeitungsartikeln und Reden heute entgegentönen, brauchen in ihren Einzelheiten nicht weiter geschildert zu werden. Sie sind wohl jedem, der das geistige Leben unserer Zeit verfolgt, genügend bekannt. Zweifellos handelt es sich bei ihnen um ein Problem, das auch philosophische Bedeutung hat, denn ihre letzte Wurzel ruht in Ueberzeugungen, welche die gesamte Weltanschauung betreffen. Negativ kann deren Tendenz leicht so bestimmt werden, daß sie auf eine Ueberwindung des Intellektualismus gerichtet ist. Sie führt einen Kampf gegen jede Lebensansicht, die sich einseitig am Verstande orientiert. Diesem setzt sie als positive Macht den »ganzen Menschen« mit allen Seiten seiner Betätigung entgegen. Weil der Intellekt ihr nicht genügt, will sie, daß das volle Leben auch in der Weltanschauung zu seinem Rechte komme und dann als Maßstab für alle Güter anerkannt werde, die wahrhaft erstrebenswert sind.

Der aus solchen Motiven hervorgehende Kampf gegen die Wissenschaft bewegt wohl besonders die Köpfe und die Herzen der jungen

Generation. Aber Gedanken dieser Art drängen sich auch älteren Männern auf, und zumal der akademische Lehrer, der den Unterricht in der Wissenschaft zu seinem Beruf gemacht hat, kann an ihnen nicht vorbeigehen. Er wird sich der Tatsache nicht verschließen, daß viele seiner Schüler und Hörer von dem enttäuscht sind, was er als theoretischer Mensch ihnen bietet. Auch junge Männer mit dem ernstesten Streben beginnen an der Bedeutung der Wissenschaft zu zweifeln, wenn sich das, was sie von ihrem Studium erhofften, nicht erfüllt. Eduard Spranger hat seinen Erfahrungen hierüber einen bezeichnenden Ausdruck gegeben. Stärker als vor dem Kriege, meint er, schlage ihm aus dem Hörsaal eine psychische Welle entgegen, die er in allen Nerven spüre, und die sich in die Worte fassen lasse: wir wollen keine Wissenschaft, wir wollen religiöse Gewißheit, schönheitumflossene Schauung, wir wollen Nahrung und Bestätigung für unsere aufbauenden Instinkte.

Aehnliches haben viele erlebt, und bei jedem, der solche Bewegungen kennt, muß gerade dann, wenn er ein wissenschaftlicher Mensch ist, das Bedürfnis entstehen, über sie zur theoretischen Klarheit zu kommen. Gibt es in Wahrheit eine Krisis der Wissenschaft? Was haben wir als Forscher heute zu tun?

II.

Die Voraussetzungen und das Problem.

Einen kleinen Beitrag zur Klärung des Problems der Wissenschaft unter diesem Gesichtspunkt geben die folgenden Blätter [1]). Wollen wir die Frage jedoch unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten behandeln, so müssen wir unsere Aufgabe von vornherein in einer Weise bestimmen, die manchem als eine petitio principii erscheinen kann.

In der Wissenschaft entscheiden allein theoretische Gründe, und es wäre ein hoffnungsloses Unternehmen, durch sie denjenigen überzeugen zu wollen, der Wissenschaft überhaupt nicht *will*, weil sie ihm nichts sagt. Ohne Zweifel gibt es Menschen, die künstlerisch oder religiös, politisch oder in anderer Weise praktisch sehr hoch stehen, sich aber um Erkenntnisse entweder gar nicht, oder doch nur soweit kümmern, als sie das Wissen für ihre außertheoretischen Ziele verwenden können. An Menschen dieser Art richten sich unsere Darlegungen nicht. Wir müssen vielmehr voraussetzen, daß der Leser

1) Die Gedanken bewegen sich in derselben Richtung wie in meinem Buch: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. 1920, 2. Aufl. 1922.

nach wissenschaftlicher Erkenntnis verlangt und sie als eine Sache anerkennt, die den in sich ruhenden Eigenwert der Wahrheit besitzt. Falls jemand dagegen seinen Geist bis zu dem Grade »befreien« möchte, daß er wie Nietzsche auch der Wahrheit den Glauben kündigt, dann fehlt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verständigung mit ihm.

Darüber sollte man sich keiner Täuschung hingeben. Wer erst einen »Beweis« dafür verlangt, daß Wahrheit ein Wert ist, nach dem zu forschen der Mühe lohnt, der versteht seine eigenen Wünsche noch nicht. Nur die Frage kann uns daher beschäftigen, ob es gerechtfertigt ist, daß man die angedeuteten Vorwürfe gegen die bisherige Wissenschaft in ihrer Totalität erhebt, um eine radikale Umgestaltung des theoretischen Lebens und ein völlig neues Ideal echter Wissenschaftlichkeit dem alten, angeblich veralteten und deshalb zum Untergange verurteilten entgegenzusetzen. Fehlt die Voraussetzung, daß es irgend eine Wissenschaft und irgend eine Erkenntnis der Wahrheit geben soll, dann verliert unser Unternehmen einer theoretischen Prüfung der modernen Anklagen gegen die bestehende Wissenschaft jeden Sinn. Ohne diese »petitio principii« kommen wir in der Tat nicht weiter.

Und noch eine andere Voraussetzung müssen wir von vornherein festhalten, die im Grunde ebenfalls unbeweisbar ist. Die Forschung bildet einen Teil des gesamten Kulturlebens, der sich wesentlich von den andern Teilen unterscheidet. So ist es immer gewesen, und so wird es bleiben. Wissenschaft ist ein Glied und nur ein Glied in einem umfassenderen Zusammenhang. Verlangt daher jemand, sie soll ihm alles geben, was die Kultur oder gar das Leben überhaupt zu bieten hat, und klagt er sie deshalb an, weil sie das nicht tut, so macht er damit eine fruchtbare theoretische Erörterung ihres Berufes ebenso unmöglich wie derjenige, der erklärt, daß er an Wahrheit überhaupt nicht glaube und ihre Erkenntnis ihm daher nichts zu sagen habe. In beiden Fällen fehlt der Ansatzpunkt für eine auf Gründen beruhende Verständigung.

Wir müssen zuerst also die Wissenschaft und das Wesen des Menschen, der sie zu seinem Beruf macht, begrifflich beschränken, falls wir über ihre Bedeutung zur wissenschaftlichen Klarheit kommen wollen, und ihr Gebiet abgrenzen können wir nur, wenn wir annehmen, daß sie nicht allein überhaupt etwas bedeutet, sondern daß sie zugleich etwas anderes ist als Kunst oder als Religion oder als Politik, und daß sie daher ihren Beruf erst dort erfüllt, wo sie ihre Eigenart im Unterschiede von andern Kulturgütern bewahrt oder eventuell noch mehr als bisher herausarbeitet. Auch darin darf man keine ungerecht-

fertigte Beschränkung unserer Aufgabe erblicken. Vielmehr gerade dann, falls man die Bedeutung der Wissenschaft an dem messen will, was sie im Ganzen des Lebens zu leisten hat, oder wenn man verlangt, daß sie sich möglichst universal gestalte, um die Totalität des Daseins zu erfassen, muß man sie in ihrer Besonderheit und in ihrem Unterschiede von andern Teilen der Kultur begreifen.

Immer besteht ein lebendiges und umfassendes Ganzes irgendwie aus Teilen und ist nur als ein Ganzes von verschiedenen Teilen theoretisch zu verstehen. Ein Teil aber vermag zum lebendigen Gliede nicht anders als dadurch zu werden, daß er im Ganzen die ihm eigentümliche und besondere Bestimmung erfüllt. Von dem Grundsatz, daß die Einheit der Totalität stets die Einheit der Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Teile sein muß, werden wir uns also leiten lassen. Dann fällt die Frage nach dem Beruf der Wissenschaft und nach der Wissenschaft als Beruf notwendig mit der Frage zusammen, welches die spezifischen Charakterzüge der wissenschaftlichen Kultur sind, und welche besondern Eigenarten der Mensch in sich auszubilden hat, der beabsichtigt, wissenschaftliche Arbeit zu seinem Beruf zu machen.

Endlich ist noch eine Voraussetzung hervorzuheben, mit der wir an die Behandlung der Frage herangehen, und die uns dann zugleich zur Formulierung unseres besonderen Problems führt. Wir hoben hervor, daß die Angriffe, die man gegen die »alte« Wissenschaft richtet, mit den Tendenzen der modernen Philosophie des Lebens zusammenhängen. Man glaubt nicht mehr daran, daß das Leben sich nach der Wissenschaft zu richten habe, sondern man verlangt, daß umgekehrt die Wissenschaft sich in den Dienst des Lebens stelle. Von ihm in seiner ungebrochenen Fülle erhofft man eine Ueberwindung des Intellektualismus, und man darf wohl sagen, daß aus dieser Tendenz der Kampf gegen die Wissenschaft heute seine größte Anziehungskraft gewinnt. Der Primat des Lebens vor dem Verstande erscheint vielen geradezu als selbstverständlich. Deshalb leuchtet es ihnen ein, daß die Wissenschaft umgestaltet werden müsse. Zugleich aber verbinden solche Gedanken sich nicht selten mit einer störenden Unklarheit. Was ist das Leben? Eine Antwort darauf hält man bisweilen nicht für notwendig, und doch kommt auf sie alles an, falls man vom Leben aus die Aufgabe der Wissenschaft bestimmen will.

Ist unter »Leben« etwa das natürliche Dasein der Organismen gemeint, und sollen wir einen naturwissenschaftlichen Begriff des Lebens zugrunde legen bei der Entscheidung darüber, was die Wissenschaft zu tun habe, um dem Leben zu dienen? Falls auf

diesem Wege eine Erneuerung der Wissenschaft zugunsten des ganzen Lebens erstrebt wird, müssen wir es ablehnen, auch nur das Problem so zu stellen. Die Wissenschaft bleibt, wie sie sich auch gestalten möge, unter allen Umständen ein Teil der Kultur, und nur vom Standpunkt des Kulturlebens aus läßt sich daher ihre Aufgabe bestimmen. Kultur aber zeigt sich überall als geschichtlich bedingt und ist insofern durch bloße Naturbegriffe nicht zu erfassen. Auch dem Problem der Wissenschaft kommt man deshalb mit einem naturwissenschaftlichen Lebensbegriff nicht bei.

Wir müssen uns vielmehr historisch orientieren, um über den Sinn des theoretischen Forschens und Darstellens im Zusammenhang mit dem übrigen Kulturleben Klarheit zu erhalten. Das hat mit einem engen Historismus als Weltanschauung nichts gemein und darf auch nicht das Mißtrauen von denen erregen, die finden, daß wir ohnehin an einem Uebermaß historischer Bildung leiden, und daß dieses das Gegenteil echter Bildung sei. Gewiß haben wir gerade als Kulturmenschen das Recht, ja sogar die Pflicht, über die geschichtliche Situation, in der wir augenblicklich leben, hinwegzuschreiten, und jedenfalls kann ein ängstliches Haften am zufällig Gewordenen niemals der Sinn irgendeiner Kulturarbeit sein. Insofern ist die Abwendung von der Vergangenheit sehr berechtigt, und man versteht gut den Widerwillen gegen eine Wissenschaft, die nur das kennt, was früher einmal war.

Ebenso gewiß aber dürfen wir erst dann hoffen, über die Gegenwart hinaus zu kommen, wenn wir die bisher bereits erarbeiteten Kulturgüter als das Fundament benutzen, auf dem wir weiter bauen. Sonst droht ein Rückfall in die Vergangenheit und ein Niedergang aller Kultur. Ja sogar wer sich für berechtigt hält, in der Vergangenheit nichts als die Feindin des lebendigen Lebens zu sehen, kann als wissenschaftlicher Mensch die früheren Zeiten darum doch nicht ignorieren wollen. Mit Erfolg wird man den Feind erst bekämpfen, wenn man ihn kennt. Ohne Landkarte geht man nicht in Feindesland. Gerade der, welcher die Geschichte endlich los werden möchte, muß sich also historisch zu orientieren suchen. Daher darf es keinen Anstoß erregen, wenn wir bei einer Besinnung auf unsere Kulturziele auch nach dem geschichtlichen Ursprung der Erscheinungen forschen, deren Zukunft uns interessiert, und dann zusehen, welche Forderungen die gegenwärtige Lage der Kultur für ihre fruchtbare Weiterbildung stellt.

Von hier aus bestimmt sich das besondere Problem, das im folgenden behandelt werden soll. Wir brauchen einen bestimmten Begriff

der Wissenschaft, und wenn wir ihn ohne Willkür gewinnen wollen, so haben wir vor allem zu fragen, welche menschliche Betätigung in der geschichtlichen Kulturentwicklung früher den Namen der Wissenschaft erhielt. Damit kommen wir zu einem festen Ausgangspunkt, und wir beginnen daher mit der Frage, was in Europa zum erstenmal als Wissenschaft auftrat. Gewiß gilt für das theoretische Leben in besonders hohem Grade, daß niemand an seinen früheren Stadien haften bleiben wollen kann. Jeder Versuch, zur Vergangenheit zurückzukehren, entspringt hier den Tendenzen einer wirklichkeitsfremden Romantik und wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber die Orientierung an den ersten Stufen in der Entwicklung der Wissenschaft bleibt für die Gegenwart selbst dann lehrreich, wenn sich zeigen sollte, daß wir zu ihnen in mancher Hinsicht heute im entschiedensten Gegensatz stehen. Deshalb vergegenwärtigen wir uns das Wesen der ersten Wissenschaft, die in Europa auftrat, um uns dann zwei Fragen vorzulegen. Erstens, was gehört an ihr zum Wesen der Wissenschaft überhaupt, und was darf daher nicht aufgegeben werden, falls man nicht Gefahr laufen will, alle Wissenschaft als Kulturgut zu verlieren? Zweitens, worin zeigt sich die erste Wissenschaft als bloß historisch bedingt, und was an ihr wird daher, falls es heute noch fortleben sollte, zu überwinden sein, damit sich die Wissenschaft in einer für die Zukunft fruchtbaren Weise weiter zu entwickeln vermag?

Wir lenken also zunächst den Blick zurück auf die Heimat alles wissenschaftlichen Lebens, d. h. auf Griechenland. Was uns heute Wissenschaft heißt, fiel dort zum erstenmal unter den Begriff der »Philosophie«, und die griechische »Liebe zum Wissen« ist entscheidend geworden für alles, was später in Europa als Wissenschaft auftrat. Insofern lebt das Griechentum weiter bis zum heutigen Tag selbst in denen, die von solchen Zusammenhängen mit der Vergangenheit nichts wissen. Ob wir wünschen dürfen, daß es so bleibt, oder ob eine grundsätzliche Aenderung in diesem Zustand mit Rücksicht auf die Kulturbedürfnisse der Neuzeit notwendig ist, wollen wir dann in bezug auf vier Punkte gesondert fragen.

Wir betrachten zunächst das Subjekt, das in Griechenland Wissenschaft getrieben hat, um das Verhalten der ersten theoretischen Menschen zu verstehen. Dann bestimmen wir den objektiven oder sachlichen Gehalt des Kulturgutes, das dieser theoretische Mensch als Werk aus sich heraus stellte, d. h. wir fragen, was für ihn zur erkannten Welt wurde. Hierauf suchen wir Klarheit zu gewinnen über das Mittel, welcher er benutzte, um sein Ziel

zu erreichen, d. h. uns interessiert das Wesen des Begriffs als der Form des wissenschaftlichen Denkens, in welche die Welt eingehen muß, um zur erkannten Welt zu werden. Endlich stellen wir fest, welche allgemeine Weltanschauung im Zusammenhang mit der griechischen Wissenschaft entstand, oder worin die ersten theoretischen Menschen das sahen, was man den Sinn des Lebens nennt.

Wir trennen die vier Punkte voneinander, weil bei unserer Problemstellung, der es auf den Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit ankommt, die Frage naheliegt, ob die verschiedenen Faktoren, die in Griechenland faktisch eng verknüpft sind, alle notwendig miteinander verbunden bleiben müssen. Insbesondere wäre es denkbar, daß wir zwar die Weltanschauung des Griechentums uns nicht mehr zu eigen machen können, trotzdem aber mit Rücksicht auf die drei anderen Punkte an dem festzuhalten haben, was das Wesen der griechischen Wissenschaft bestimmt.

Eine solche Eventualität ist zumal für die problematische Lage der modernen Wissenschaft, von der wir ausgegangen sind, wichtig. Nicht ohne Grund hat man gesagt, das Griechentum äußere sich in der Philosophie als Intellektualismus, und zweifellos hängt diese Weltanschauung eng mit der Art der Wissenschaft zusammen, wie sie zuerst in Griechenland entstand. Nun entspringen, wie wir bemerkten, die stärksten Angriffe, die man heute gegen die alte Wissenschaft richtet, aus einer anti-intellektualistischen Weltanschauung. Sie will von einer Alleinherrschaft des Verstandes über die gesamte Kultur oder gar über das Leben in seiner Totalität nichts wissen, weil sie eine Berücksichtigung des ganzen Menschen in der Fülle seiner Betätigungen verlangt. Daher muß es zu einer für uns geradezu entscheidenden Frage werden, ob eine wie die griechische verfahrende Wissenschaft notwendig zum Intellektualismus führt, oder ob es möglich ist, daß wir mit Rücksicht auf die zuerst genannten drei Faktoren des wissenschaftlichen Denkens dieselben Wege wie die Griechen gehen, ohne dabei zu einer intellektualistischen Weltanschauung zu kommen.

Sobald wir die griechische Philosophie unter diesen Gesichtspunkten betrachten, kann wenigstens das Problem klar werden, das für den Beruf und das Leben der Wissenschaft unserer Zeit das wichtigste ist, und darauf wollen wir uns diesmal beschränken.

III.

Die griechische Philosophie und der Intellektualismus.

Um die den Griechen eigentümliche theoretische Leistung zu verstehen, halten wir zuerst Wissen und Wissenschaft auseinander. Freilich gehen beide sowohl in der Entwicklung der menschlichen Gattung als auch im Leben der Individuen allmählich ineinander über, aber ihrem Sinn oder ihrer Bedeutung nach sind sie trotzdem prinzipiell verschieden. Das zeigt sich schon darin, daß es zwar keine Wissenschaft ohne Wissen gibt, wohl aber Wissen ohne Wissenschaft sehr wohl möglich ist.

Wahre Kenntnisse finden wir lange vor den Griechen zu allen Zeiten und bei allen Völkern. Man strebt nach Wissen, weil man es im praktischen Leben braucht. Die Kenntnisse, die dabei entstehen, können sich eventuell zu großen Mengen anhäufen und inhaltlich vielfach mit dem, was die Wissenschaft lehrt, zusammenfallen. Wissenschaftlich braucht dies Wissen trotzdem nicht zu sein. Die Menschen suchen es zu völlig außerwissenschaftlichen Zwecken. Man benutzt es z. B. zu Zeit- oder Landmessungen, zur Bewirtschaftung des Bodens, zur Steuererhebung usw., oder es wird von Priestern in den Dienst des religiösen Kultus gestellt. Solange die Kenntnisse in einem solchen Dienstverhältnis bleiben, sind sie noch nicht das, was die Griechen Philosophie nannten. Ihre Wissenschaft knüpft zwar an das vorwissenschaftliche Wissen an und nimmt es in sich auf. Aber ehe das geschehen kann, muß es Menschen von einer besonderen geistigen Verfassung geben, die man vor den Griechen in Europa nicht findet. So werden wir auf das Subjekt geführt, das Wissenschaft treibt, und sein Wesen haben wir vor allem zu verstehen.

Wissenschaftlich, können wir sagen, verhält sich der Mensch erst dann, wenn er das Wissen nicht mehr sucht, um es zu einem außerhalb des Wissens liegenden Zweck zu verwenden, sondern wenn er etwas zu wissen wünscht, um des Wissens willen. Damit entsteht das, was wir den theoretischen Menschen nennen, ein vor den Griechen unerhörter Typus, der im Getriebe des Lebens und der Leidenschaften nichts anderes will als erkennen, was wahr ist. Das Wort für diese Geistesverfassung findet sich zuerst bei Herodot, und auch die Sache wird dort deutlich bezeichnet. Krösus sagt zu Solon: »Ich habe gehört, daß du philosophierend viele Länder um der Theorie willen durchwandert hast.« Das ist der entscheidende

Punkt. Den »Barbaren« Krösus setzt ein solches Streben in Verwunderung, was nicht auffallen kann, denn auch heute noch würde Mancher es unverständlich finden. Aber das ist eben spezifisch griechisch, daß man um der Betrachtung willen das Wissen liebt, und die Griechen waren stolz darauf, daß sie so unpraktisch oder so rein theoretisch sich verhalten konnten. So erst sind sie zu Philosophen geworden.

Wir brauchen nicht zu fragen, wie allmählich die neue Geisteshaltung aus der alten hervorging. Wo es zum theoretischen Forschen kommen soll, muß wohl stets eine Befreiung von der drückendsten Lebensnot eingetreten sein, damit der Mensch für die Betätigung der Liebe zum Wissen Zeit übrig behält. Doch solche Vorbedingung fehlte auch anderswo als in Griechenland nicht, und trotzdem hat es dort vor den Griechen keine Wissenschaft gegeben. Die Gründe dafür verfolgen wir nicht weiter, sondern beschränken uns darauf, festzustellen, welche Wendung im Prinzip sich bei den Griechen vollzog. Wir konstatieren dann eine radikale Umkehrung des Verhältnisses von Zweck und Mittel. Der vorwissenschaftliche Mensch, so dürfen wir kurz sagen, sucht Wissen, um zu leben. Der wissenschaftliche oder theoretische Mensch dagegen lebt, um Wissen zu suchen. Allerdings sind damit zwei extreme Fälle bezeichnet, die in voller Reinheit selten verwirklicht sein mögen, aber ihre Gegenüberstellung bleibt trotzdem lehrreich, und zwar besonders, wenn wir daran denken, daß die Wendung, die in Griechenland eintrat, in ihrer Bedeutung für das menschliche Leben unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann.

Die Umkehrung von Mittel und Zweck läßt sich einmal als ein psychischer Vorgang dadurch »erklären«, daß man ihn mit anderen Vorgängen vergleicht, die unter denselben psychologischen Begriff fallen. Man mag dann allgemein von einem Prozeß der Wertverschiebung reden, wie er vielfach vorkommt. So suchen z. B. die meisten Menschen ursprünglich Geld zu dem Zweck, sich etwas dafür zu kaufen, und das Geld besitzt dann Wert lediglich als Mittel. Bei dem Geizigen dagegen, der Geld um des Geldes willen anhäuft, kehrt dies Verhältnis sich um. Der Wertakzent verschiebt sich vom Zweck auf das Mittel, so daß das Geld zum Zweck wird und das Leben sich in den Dienst seines Besitzes stellt. Dem entspricht die Wendung, die den theoretischen Menschen kennzeichnet. Während für den praktischen Menschen das Wissen ein bloßes Mittel zur Förderung des Lebens als des Zweckes ist, nach dessen Erreichung er strebt, verschiebt bei den ersten griechischen Philosophen der Wertakzent sich so, daß

er das Wissen zum Zweck macht und das Leben nur noch Mittel im Dienst des Wissens bleibt. Der Vergleich mit dem Geiz mag manchem anstößig erscheinen, und doch ist er, solange es sich um eine psychologische Erklärung der seelischen Vorgänge in den einzelnen Individuen handelt, durchaus berechtigt. Der Geizige und der theoretische Mensch haben die Umkehrung der ursprünglichen Wertung, d. h. die Verschiebung des Wertakzentes von dem, was zuerst Zweck war, auf das Mittel miteinander gemein.

Doch man kann die Vorgänge auch unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten und sagen, daß mit Rücksicht auf den Sinn der *Kultur* zwischen dem theoretischen Menschen und dem Geizigen nicht nur keine Gleichheit, sondern sogar ein prinzipieller Gegensatz zu konstatieren ist. Wer Geld wie der Geizige nicht als Mittel behandelt, lebt deshalb sinnlos, weil Geld keinen *Wert* hat, der geeignet ist, es zum Zweck des Lebens zu gestalten. Am Wissen dagegen haftet der Wert der Wahrheit, und der theoretische Mensch handelt daher mit Rücksicht auf diesen Wert eminent sinnvoll, wenn er das Leben in den Dienst seiner Verwirklichung stellt. Freilich muß man, um so zu denken, voraussetzen, daß es *Eigenwerte* gibt, die unabhängig von dem Werte des vitalen Lebens gelten. Tut man das aber, so kommt die Wertverschiebung, durch welche der theoretische Mensch sich vom vorwissenschaftlichen Menschen unterscheidet, in ein neues Licht. Dann bedeutet die Entstehung des theoretischen Menschen ein Kulturereignis von größter Tragweite, weil dadurch ein in seinem Wesen vorher nicht erfaßter Eigenwert ins Bewußtsein gehoben und so die Pflege eines neuen Kulturgutes ermöglicht wurde, welches über dem vitalen Leben steht. Das bezeichnet den Beginn der europäischen Wissenschaft.

Diese Bemerkungen können zur Klarlegung dessen, was mit Rücksicht auf das *Subjekt* der Wissenschaft festzustellen war, genügen. Soll es zum theoretischen Forschen kommen, so muß es Menschen geben, die deshalb nach Wissen suchen, weil der Wert der Wahrheit daran haftet, oder für welche die Wahrheit zum Eigenwert geworden ist, dessen Verwirklichung durch das Erkennen ihrem Leben einen Sinn gibt. —

Für die inhaltliche Ausgestaltung der Theorien, die auf dem Boden der neuen Geisteshaltung erwuchsen, oder für das *Objekt* der Wissenschaft ist jedoch hieraus noch nichts zu ersehen. Man wird nicht jedes Wissen um seiner selbst oder um der Betrachtung willen suchen. Daß ich z. B. jetzt lese, ist zwar gewiß wahr, aber aus solchen oder ähnlichen Tatsachen allein läßt sich Wissenschaft nicht

aufbauen. Freilich können unter Umständen auch sie wissenschaftliche Bedeutung erhalten, doch als vereinzelte Tatsachen besitzen sie sie nicht, und schon der Umstand, daß wir sie vereinzelt nennen, weist auf das hin, was ihnen dazu noch fehlt. Sie müssen mit anderen Tatsachen in einen umfassenderen Zusammenhang gebracht werden. Erst damit, daß wir sie in diesem Zusammenhange zu erkennen suchen, kommen wir auf den Weg der Wissenschaft.

Was macht in der ersten Philosophie das Wesen des wissenschaftlichen Zusammenhanges aus? Wir finden, daß die theoretischen Menschen in Griechenland ihrem Streben nach Erkenntnis keine Grenzen setzten. Sie stellten die Frage: was ist Alles? Die Forschung machte die »Welt« zu ihrem Objekt und verstand darunter alles, was sie als vorhanden voraussetzte. Daraus ergibt sich der Inhalt der ersten Wissenschaft. Sie ist eine Darstellung der Weltteile im Zusammenhang des Weltganzen. Ein Streben danach konnte erst dort entstehen, wo man die Wahrheit um der Wahrheit willen liebte. Solange man das Wissen in den Dienst außertheoretischer Zwecke stellt, wird die Erforschung von Allem, was es gibt, nicht als wichtig erscheinen, denn ihr praktischer Wert bleibt stets problematisch. Die griechischen Philosophen dagegen setzten sich gerade dies eminent unpraktische Ziel, und damit sind sie von der Liebe zum Wissen um der Betrachtung willen auch zum objektiven Kulturgut der Wissenschaft gekommen.

Das Wesen ihrer Leistung läßt sich genauer so zum Ausdruck bringen. Sie suchten das Allgemeine oder Gemeinsame, das jeder besonderen Erscheinung zugrunde liegt, und sie nannten das die »Arche« der Welt. Ursprünglich bedeutet dies Wort den zeitlichen Anfang. Doch gerade von der Zeitlichkeit muß man absehen, wenn man verstehen will, was hier gemeint ist. Anfang heißt den ersten Männern der Wissenschaft das, was überall ist und immer war, also zeitlos oder ewig genannt werden darf. Wir sprechen heute vom »Prinzip« und brauchen damit ebenfalls ein Wort, worin noch das zeitliche Moment anklingt. Auch Grund oder Wesen können wir dafür sagen. Aber welchen Namen man wählen mag, die Sache bleibt immer dieselbe: »Daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält.« Dies Faustische Streben war schon für den Charakter der ersten europäischen Wissenschaft maßgebend.

Um den Inhalt des Kulturgutes, das hier geschaffen wurde, an einem Beispiel zu verdeutlichen, denken wir an den Satz, der uns von einem der ersten griechischen Philosophen überliefert ist. Anaximenes lehrte: »Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammen-

hält, so umspannt auch die ganze Weltordnung Luft und Odem.« Daran wird leicht klar, wie die Erkenntnis der Arche oder des Prinzips der Welt uns lehrt, alle Dinge in einem einheitlichen Zusammenhang zu erkennen, und wie darin der objektive Gehalt des Werkes steckt, das die ersten theoretischen Menschen aus sich herausstellten.

Nur eine Bestimmung fügen wir hinzu, um das Wesen der Sache in jeder Hinsicht zu umgrenzen. Darstellungen des Weltzusammenhanges gibt es noch in anderer als in wissenschaftlicher Form, und sie sind für uns wichtig, weil auch an sie die Wissenschaft anknüpfen kann. Ebenso nämlich wie das unter praktischen Gesichtspunkten gesammelte Wissen war der Mythos eine Vorstufe der Wissenschaft. Gerade deshalb aber müssen wir ihn zugleich streng von der Wissenschaft scheiden, und das ist nicht schwer.

Dem Mythos kommt es nicht auf Wahrheit im theoretischen Sinne der Tatsächlichkeit an, sondern er legt sich den Zusammenhang der Dinge mit der Phantasie als Aeußerung menschenähnlicher Wesen zurecht. So wird ihm die Erde zum Weibe und der Himmel darüber zum Mann, ja die mythologische Personifikation erstreckt sich sogar auf das, was vor Himmel und Erde war, auf das Nichts, wie man abstrakt begrifflich sagen müßte. Nur bedeutet dem Mythos dies Nichts kein Nichts. Das Chaos, aus dem der Kosmos erst entstanden ist, wird ihm zum gähnenden Rachen. Diese Art, einen Weltzusammenhang herzustellen, lehnt der theoretische Mensch ab. Wo er an den Mythos anknüpft, hat er daher zugleich die Aufgabe, die Welt zu »entzaubern«. Deshalb empfiehlt es sich, bei der Bestimmung des Gehaltes der wissenschaftlichen Erkenntnis den Zusammenhang der erkannten Dinge ausdrücklich als mythenfrei zu bezeichnen.

Auch hier gibt es allerdings wieder allmähliche Uebergänge, die vom vorwissenschaftlichen, mythischen zum wissenschaftlichen, rein theoretischen Zusammenhang hinführen. Doch dieser Umstand hebt den prinzipiellen Unterschied zwischen beiden ebensowenig auf, wie die Uebergänge von den aus praktischen Bedürfnissen entstandenen Kenntnissen zur theoretischen Wissenschaft den prinzipiellen Unterschied zwischen bloßem Wissen und Wissenschaft in Frage stellen. Die Uebergänge sind eben als Uebergänge von Einem zum Andern zu verstehen. Auch das sei an einem Beispiel verdeutlicht. Es ist üblich, Thales den ersten Philosophen zu nennen, weil er lehrte, daß Alles »Wasser« sei. Doch hat man diesem Denker seinen Ruhm auch bestritten. Vielleicht, kann man sagen, hat Thales nur einem Gedanken

Ausdruck gegeben, der schon in dem Mythos steckte, nach dem Alles dem Okeanos entstammt. Dann wäre seine Lehre eine Uebergangserscheinung zwischen Mythos und Wissenschaft. Prinzipiell anders dagegen steht es mit Anaximenes. Zwar scheint sein Satz, daß die Arche der Welt »Luft« ist, dem des Thales vom Wasser als dem Grunde aller Dinge nahe verwandt. Aber bei Anaximenes sehen wir, daß er die Absicht gehabt hat, rein wissenschaftlich zu erkennen, denn die Luft wird von ihm so gedacht, daß alle Dinge aus ihr durch Verdichtung oder Verdünnung entstanden sind. Damit ist die Welt grundsätzlich »entzaubert«. Deshalb dürfen wir sagen: hier haben wir einen, aus theoretischen Bedürfnissen entsprungenen Versuch, Alles in der Welt in einem einheitlichen Zusammenhang zu erkennen, der sich von jedem Mythos grundsätzlich unterscheidet. —

Nachdem wir das Wesen des wissenschaftlichen Menschen und den sachlichen Gehalt seines Werkes verstanden haben, fehlt noch Klarheit über das Mittel, mit dem das theoretische Subjekt den objektiven Zusammenhang, den es erkennen will, in seinen Besitz bringt und dann sein Wissen so formuliert, daß es auf Andere übertragbar wird. Schon die ersten Philosophen machten selbstverständlich von diesem Mittel dauernd Gebrauch, denn sonst hätten sie nichts erkannt. Doch nur sehr unvollständig kam ihnen zum Bewußtsein, was sie dabei taten. Es konnte nicht anders sein. Ihr Blick richtete sich so sehr auf den Gegenstand der Erkenntnis, daß die Erkenntnis des Gegenstandes noch nicht zum Problem wurde. Die Denker dachten mit anderen Worten logisch, aber sie trieben keine Logik und wußten deshalb nichts vom »Logos«, der sie zum Erkennen befähigte. Wie vollzog sich der Schritt der griechischen Wissenschaft zu ihm hin?

Zunächst mußte man Veranlassung haben, hier eine Frage zu stellen. Das geschah erst, als die Forschung schon verhältnismäßig weit entwickelt und außerdem das Auge des theoretischen Menschen von den Objekten auf die Subjekte des Erkennens gelenkt war. Die Wendung in dieser Richtung sieht man als eine Tat der Sophisten an. Ist das zutreffend, so entdeckten sie damit eine neue, bisher unbeachtet gebliebene Welt. Sie sahen das, was jeder Einzelne für sich allein hat, das Psychische, wie wir es heute nennen, als das Subjektive, das nur je einem Individuum angehört. In ihrer Entdeckerfreude beschränkten sie sich zugleich auf das von ihnen gefundene Gebiet, wie es auch heute noch die Psychologen bisweilen machen, und gerade das war wichtig, denn so mußte die allen Individuen gemeinsame Umwelt problematisch werden. Der einzelne Mensch sollte das Maß aller Dinge überhaupt sein. Eine für alle gültige Erkenntnis der Welt hielt man

unter dieser Voraussetzung nicht mehr für erreichbar, und man konnte es auch nicht.

Die Argumentationen der Sophisten waren nichts weniger als »sophistisch« im schlechten Sinne des Wortes. Solange man glaubt, daß dem Individuum nichts anderes als sein eigenes Seelenleben unmittelbar gegeben ist, muß es unbegreiflich bleiben, wie der Mensch aus sich heraus kommt und damit fähig wird, die Welt objektiv zu erfassen oder in ihrem Zusammenhang zu erkennen. Alle Gedanken über die Dinge, die wir uns machen, sind dann lediglich individuelle Gedanken, oder »wahr« darf man das allein nennen, was jedem Einzelnen als wahr erscheint. So entstand zunächst mit Notwendigkeit die Frage, welche Mittel dem Menschen zur Verfügung stehen, um eine Wissenschaft vom Zusammenhang der Welt zu schaffen.

Wer es dann gewesen ist, der zuerst die griechische Philosophie über den negativ gerichteten Psychologismus der Sophisten hinausführte, so daß eine positive Lösung des neuen Problems gegeben werden konnte, braucht hier nicht untersucht zu werden. Wir halten uns an die Tradition. Aristoteles sagt, es seien zwei Dinge, die man als Leistungen des Sokrates anerkennen müsse, und die sich beide auf das Prinzip des Wissens beziehen: die Induktionsbeweise und die allgemeinen Begriffsbestimmungen. Sachlich bedeutet das kurz gesagt: aus dem Besonderen, das jedes einzelne Individuum für sich allein hat, wird durch Vergleichung das Gemeinsame ausgeschieden und so das Allgemeine im Begriff gefunden, dessen Inhalt genau anzugeben oder zu »begrenzen« ist. Die Begriffsbestimmung nennen wir noch heute Definition, und die Bildung des Begriffs ist in der Tat das Mittel, mit dem man in der Wissenschaft über die Vielheit der individuellen Meinungen hinauskommt. In Begriffen hatte sich vom ersten Schritt an jede wissenschaftliche Theorie bewegt. So einfach also der Gedanke des Sokrates nach Aristoteles sich darstellt, so groß war seine Bedeutung. Durch ihn tritt zutage: wir kennen nicht allein unser individuelles Seelenleben, sondern jeder, der danach sucht, ist imstande, etwas zu finden, was ihn mit den anderen Menschen verbindet. Im Begriff oder im Logos hält er etwas Ueberindividuelles fest. Sobald das aber geschehen ist, besitzt er darin zugleich das Mittel, das ihn vom Subjektiven zum Objektiven führt, also im Prinzip auch eine für alle gültige Erkenntnis der Welt ermöglicht.

Wir sehen zunächst davon ab, wie das Verhältnis des längst benutzten, aber jetzt erst entdeckten Erkenntnismittels zu den Gegenständen der Erkenntnis aufzufassen ist, oder was der Begriff für die Erfassung des W e l t w e s e n s leistet. Darauf kam es Sokrates

nicht an. Er suchte eine Verständigung der Individuen über das für alle Richtige im praktischen Leben. Trotzdem bleibt auch für die Wissenschaft vom Zusammenhang der Dinge sein Gedanke wichtig. Bisher kannte man nur Objekte und Subjekte, d. h. Dinge der Außenwelt und Menschen mit ihrem seelischen Innenleben. Falls Sokrates recht hat, besitzen wir im Begriff etwas Drittes, das weder in die Sphäre der erkennenden Subjekte noch in die der Objekte der Erkenntnis fällt, sondern als echtes »Mittel« in der Mitte liegt, und das gerade deshalb zu dem hinführt, was die Wissenschaft anstrebt: die Erkenntnis der e i n e n , identischen Außenwelt durch die v i e l e n verschiedenen Menschen. Vom individuellen Seelenleben der Einzelnen schlägt der sokratische Logos die Brücke zu einer Welt, die allen gemeinsam werden kann, falls sie nach ihr suchen.

So verstehen wir, weshalb der Begriff als Erkenntnismittel ebenso zum Wesen der ersten Philosophie gehört wie der theoretische Mensch und der mythenfreie Erkenntniszusammenhang. Denken wir noch an die Form, durch welche Erkenntnis allgemein mitteilbar wird, so dürfen wir zusammenfassend sagen: die Wissenschaft in Griechenland bestand als reales Kulturgut aus Sätzen, deren Worte sie mit bestimmten Begriffen verknüpfte und dadurch die um ihrer selbst willen gesuchte Wahrheit über den Zusammenhang der Gegenstände des Erkennens zum eindeutigen Ausdruck brachte. —

Um dies Ergebnis für das an die Spitze gestellte Problem fruchtbar zu machen, verfolgen wir die Entwicklung der griechischen Philosophie noch einen letzten Schritt weiter, durch den sie nicht minder als durch die bisher genannten Faktoren von Bedeutung für die gesamte europäische Wissenschaft geworden ist. Dabei knüpfen wir wieder an den Begriff oder den Logos als das Mittel des Erkennens an. So wird am besten klar, wie es zu der Weltanschauung kam, die man in unserer Zeit vielfach bekämpft. Doch beschränken wir uns auch hier auf das allgemeine Prinzip.

Schon früh herrschte bei den Griechen die Ansicht, Gleiches könne nur durch Gleiches erkannt werden. Die Leistung der Wissenschaft war danach in dem A b b i l d e eines Urbildes zu suchen. Diese nur ganz vereinzelt bestrittene Voraussetzung mußte auf dem Boden der sokratischen Begriffslehre zu weitgehenden Konsequenzen führen. Sieht man nämlich nun im Begriff ein Abbild, das dem Urbilde, welches es erkennen soll, zu gleichen hat, dann bekommt die ganze Welt, soweit sie erkennbar ist, einen begrifflichen oder logischen Charakter. Mit Notwendigkeit entspricht dem Erkenntnismittel des Intellekts ein erkenntnismäßig oder intellektuell bestimmter Gegen-

stand. Daraus aber folgt: Logik und Ontologie sind nicht voneinander zu trennen, ja Denken und Sein fallen so weit zusammen, daß das Wesen der Welt sich nur als Gedanke denken läßt. »Du gleichst dem Geist, der dich begreift«, muß der theoretische Mensch unter solcher Voraussetzung zur Welt sagen, und das wird von Bedeutung nicht allein für die Lehre vom Kosmos, sondern außerdem auch für die Auffassung vom Sinn des menschlichen Lebens. Beides läßt sich mit wenigen Worten klar machen.

Falls Gleiches nur durch Gleiches zu erkennen ist, kann die Ordnung der Dinge von der logischen Ordnung der Gedanken nicht prinzipiell abweichen. Gelingt es also, die wahren Gedanken in ein System zu bringen, so erfassen wir damit zugleich den systematischen Zusammenhang der Realität, d. h. die wirkliche Welt ist ein logisch geordneter Kosmos. Doch das ist noch nicht Alles. Von hier aus bestimmt sich auch das Wesen der Sinnenwelt, in der wir unmittelbar leben. Da sie überall eine regellose Fülle oder Mannigfaltigkeit zeigt, die im Gegensatz zur logischen Ordnung steht, kann ihr der Charakter einer echten Wirklichkeit nicht zukommen. Sie wird zur bloßen Erscheinung oder zu einem Sein zweiten Grades, von dem es als einem Irrationalen wahre Erkenntnis nicht gibt. Im Wesen ist die Welt überall vom Logos oder von der Vernunft beherrscht, und diese Weltvernunft, die mit der Gottheit zusammenfällt, erschließt sich uns so weit, als wir sie in uns zur Herrschaft kommen lassen, d. h. logisch oder vernünftig denken. So wird der Intellekt zum Weltprinzip erhoben oder das Wesen der Dinge intellektualistisch gedeutet.

Im engen Zusammenhang hiermit steht sodann die Ansicht über die Bestimmung des Menschen. Wissen wir uns allein durch unsern Intellekt in Harmonie mit dem All, so muß vom Intellekt aus auch der Sinn unseres Lebens sich ergeben, d. h. der Logos oder die Vernunft ist dann nicht nur die Realität, sondern zugleich der Weltzweck, das Ziel alles echten Strebens oder das höchste Gut. Schon in der Lehre des Sokrates war diese Meinung vorbereitet. Wer das Richtige weiß, muß auch das Richtige tun, oder Sünde ist im Grunde genommen Irrtum. Darum wurde die allgemein gültige Erkenntnis für Sokrates so wichtig. Bei den großen griechischen Metaphysikern, die auf ihn folgten, nimmt diese Ueberzeugung schließlich die Gestalt an, daß alle Güter der Kultur an intellektuellen Werten zu messen sind. Die Welt der Normen wird zum »mundus intelligibilis« im strengen Sinne des Worts, zur Welt des Intellekts. So vollendet sich der Intellektualismus auch in praktischer Hinsicht als Lebensauffas-

sung und schließt sich damit zu einem System von großartiger Konsequenz zusammen.

In ihren Einzelheiten braucht die griechische Weltanschauung nicht weiter verfolgt zu werden, denn schon jetzt ist klar, weshalb ein Denker unserer Zeit, der im »vollen Leben« das höchste Gut erblickt, sich von ihr abwendet und dann auch leicht dazu kommt, eine Wissenschaft mit Mißtrauen zu betrachten, die zu solchem Ergebnis geführt hat. Dem modernen Menschen ist der Intellekt nicht die Norm für das All der Welt und des Lebens. Er glaubt nicht daran, daß das Wesen der Realität im tiefsten Grunde logisch sei und daher die irrationale Sinnenwelt keine wahre Wirklichkeit besitze. Er will vollends nicht alle Güter der Kultur an dem Werte der theoretischen Wahrheit messen, sondern er schreibt dem künstlerischen, dem sittlichen, dem religiösen Leben selbständige Eigenwerte zu, die sich auf keine bloß intellektuelle Vollkommenheit zurückführen lassen. So allein scheint ihm seine Lebensauffassung mit der geschichtlichen Situation, in der er als Kulturmensch steht, in Harmonie zu sein. Der ganze Mensch mit allen Seiten seiner Betätigung soll, wie wir gleich am Anfang sagten, auch in der Weltanschauung zu seinem Rechte kommen. Deshalb ist die theoretische Forschung verwerflich, welche die außerwissenschaftlichen Ordnungen des Lebens nicht anzuerkennen vermag. So wird die gegenwärtige Krisis der Wissenschaft, von der wir ausgegangen sind, im Zusammenhang mit ihrer Vergangenheit klar. Was läßt sich hieraus für unsere Zeit lernen?

IV.

Das Leben der Wissenschaft.

Wir denken selbstverständlich nicht daran, eine Beantwortung aller der Fragen, die sich hier ergeben, ihrem ganzen Umfang nach in Angriff zu nehmen. Wir verfolgen die begonnene Gedankenreihe nur soweit, daß die Richtung deutlich wird, in der wir uns zu bewegen haben, um das Verhältnis der Wissenschaft unserer Zeit zur griechischen Philosophie wenigstens als Problem in voller Klarheit zu sehen. Dabei erkennen wir unbedingt an, ja heben mit Nachdruck hervor, daß der griechische Intellektualismus eine einseitige Weltanschauung ist, mit welcher der moderne Mensch sich nicht mehr zufrieden geben darf. Unsere Frage kann daher nur lauten: müssen wir nicht trotzdem, falls wir überhaupt noch etwas bewahren wollen, das den Namen der Wissenschaft verdient, an den drei anderen Faktoren, am

theoretischen Menschen, am mythenfreien Erkenntniszusammenhang und am Begriff als Erkenntnismittel, wie die Griechen es zum Bewußtsein gebracht haben, als an unverrückbaren Idealen der Kultur festhalten?

Bevor wir jedoch diese drei Punkte gesondert behandeln, ist eine allgemeine Erörterung vorauszuschicken, die das Leben der Wissenschaft überhaupt betrifft. Schon der Umstand nämlich, daß dieses Kulturgut aus der griechischen Philosophie nicht nur hervorgegangen, sondern bis auf den heutigen Tag in wesentlichen Punkten faktisch von ihr abhängig geblieben ist, wird für die am Begriff des Lebens orientierten Tendenzen unserer Zeit als ein Grund dafür gelten, zu fragen, ob eine solche Art der Wissenschaft in unsere heutige Kulturwelt noch hineinpasse. Eine Erscheinung von so hohem Alter, kann man meinen, sei von vornherein als problematisch anzusehen. Ist es möglich, daß jetzt noch blüht, was bereits vor Jahrtausenden aufkeimte? Wollen wir über die Bedeutung der Wissenschaft zur Klarheit kommen, so haben wir vor allem festzustellen, in welchem Sinne das aus der Antike übernommene Kulturgut jetzt noch l e b e n d i g genannt werden darf. Das Leben der Wissenschaft wird unter diesem Gesichtspunkt zu einem wichtigen Problem für jeden theoretischen Menschen, denn wer wünschte nicht, daß alles, woran er arbeitet, wahrhaft lebendig sei? An Totes mag niemand seine Kräfte vergeuden.

Doch was bedeutet es, wenn wir vom »Leben« der Wissenschaft sprechen? Schon einmal wiesen wir darauf hin, daß dies Schlagwort an einer großen Unbestimmtheit leidet, und wir lehnten es ab, einen naturwissenschaftlichen Lebensbegriff auch nur zur Problemstellung zu benutzen. Aber das taten wir, um das g e s c h i c h t l i c h e Leben der Kultur von dem der bloßen Natur abzutrennen, und damit ist die Frage, die jetzt auftaucht, nicht erledigt. Auch das Kulturleben, wie es sich in der Geschichte entwickelt, ja gerade dieses soll doch lebendig sein, und man wird es der Philosophie nicht verbieten wollen, dies Leben mit dem natürlichen Leben der Organismen zu vergleichen, um einen umfassenden, p h i l o s o p h i s c h e n Begriff des Lebens zu bilden. So entsteht eine allgemeine Lebenslehre, und diese Bio-Logie im weitesten Sinne des Worts hat auch das Kulturleben zu erforschen. Dann aber ist es notwendig, daß sie vom Leben der Wissenschaft spricht, und wir müssen verstehen, mit welchem Rechte man von der theoretischen Forschung verlangt, sie habe in der Art lebendig zu sein, wie die Organismen es sind, um zu wachsen, zu blühen und zu gedeihen.

Die moderne Lebensphilosophie wird glauben, nicht nur über die Fragestellung, sondern auch über die Richtung, in welcher die Antwort zu suchen ist, von vornherein eine Entscheidung treffen zu können. Alles Lebendige beginnt einmal zu keimen, entfaltet sich, blüht, trägt Früchte und verwelkt dann wieder, um schließlich abzusterben. Das ist sein unentfliehbares Schicksal. Jugend, Reife und Alter müssen daher die Maßstäbe sein, welche man überall anzulegen hat, wo Wert oder Unwert beurteilt werden soll. Was jung ist und kräftig emporwächst, besteht zu recht. Was grau vor Alter ist, scheint dagegen nichts weniger als göttlich. Das Jahr übt hier keine heiligende Kraft, sondern führt jede Erscheinung mit Notwendigkeit ihrem Untergange entgegen.

Wie sollte es mit der Wissenschaft anders sein? Denkt man an ihren Ursprung aus dem Griechentum, dann steht sogleich fest: sie ist ein Lebensprodukt, das seine Jugendblüte längst hinter sich hat. Am Leben kann sie daher nur erhalten bleiben, wenn sie wieder jung zu werden versteht, und zu diesem Zweck hat sie die Reste, die sie vom Altertum her in sich trägt, zu beseitigen. Sonst unterliegt sie dem Schicksal alles Lebendigen, schließlich abzusterben.

Doch das ist noch nicht alles, was von der Lebensphilosophie über das Streben nach Erkenntnis gesagt werden kann. Schon wenn wir den theoretischen Menschen in seinen ersten Stadien betrachten, treten an ihm Züge zutage, die ihn als eine problematische Figur erscheinen lassen. Man muß die Frage stellen, ob die Wissenschaft überhaupt jemals im eigentlichen Sinne des Wortes jung gewesen ist. Innerhalb der griechischen Kultur taucht sie als ein spätes Produkt auf und wird dadurch verdächtig. Zumal in Athen hatte zur Zeit des Sokrates das wirtschaftliche, politische, nationale Leben seinen Höhepunkt überschritten. Zeitlich also fallen die höchsten Triumphe der theoretischen Forschung mit dem Absterben der griechischen Vitalität zusammen. Besteht da vielleicht eine notwendige Verknüpfung? Ist die Wissenschaft, wie die Griechen sie getrieben haben, ein Anzeichen oder gar ein Ferment ihres Niederganges?

»Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, sagt schon Hegel, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden. Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.« Hierin scheint eine Wahrheit erkannt, die durchaus in der Richtung der modernen Lebensphilosophie liegt. Der theoretische Mensch war von vorneherein ein Niedergangstypus oder ein Symptom der Völkerdämmerung. Dafür ist mit Rücksicht auf das Griechentum besonders der Lebensphilosoph Nietzsche eingetreten. Sokrates bedeutete ihm

als Urbild des theoretischen Menschen zugleich eine Verfallserscheinung, und den Gedanken Hegels brachte er ebenfalls durch ein Vogelbild, wenn auch nicht ebenso geschmackvoll stilisiert zum Ausdruck: »Erschiene die Weisheit vielleicht auf Erden als Rabe, den ein kleiner Geruch von Aas begeistert?« So kommt man von neuem zu einem Zweifel an dem Lebenswert der reinen Theorie.

Man kann schließlich sogar versuchen, die Lebensfeindlichkeit der Wissenschaft als notwendig aus ihrem eigenen Wesen heraus zu verstehen, und zwar wieder im Anschluß an das, was sich über den theoretischen Menschen und seine Lebenshaltung schon bei seiner Entstehung feststellen ließ. Wissenschaft im strengen Sinne, sahen wir, gab es erst, als Menschen nicht mehr forschten, um zu leben, sondern lebten, um zu forschen. Es war eine Umkehrung des ursprünglichen Zustandes erforderlich, in dem das Leben der Zweck, nicht ein Mittel ist, und diese Wandlung erscheint unter dem Aspekt des Lebens als sehr bedenklich. Der Mensch ist nun einmal, wie sich nicht bezweifeln läßt, ein Glied in der Reihe der übrigen Lebewesen und bleibt unter allen Umständen ihren allgemeinen Lebensgesetzen unterworfen. Er darf daher nur solange für vollkommen gelten, als er das erstrebt, was entweder sein individuelles Leben fördert oder das Leben seiner Gattung erhält. Auch das Suchen nach Wahrheit zeugt gewiß von Lebenskraft und Gesundheit, wo es sich in den Dienst des Kampfes ums Leben stellt. Da kann es sogar sehr nützlich und lebenssteigernd wirken. Dagegen ist die Verschiebung des Eigenwertes vom Leben auf die Forschung, die beim theoretischen Menschen auftritt, nur als Entartung zu verstehen, als eine krankhafte Verlegung des Lebensschwerpunktes, ebenso sinnlos wie der Geiz, und man darf sich daher nicht wundern, wenn in Griechenland die Wissenschaft mit dem Niedergang des nationalen Lebens zusammenfällt, ja ihn beschleunigt. Forschung um der Forschung willen — das untergräbt das Fundament der widerstandskräftigen Vitalität, indem es den Menschen von seiner Sorge für das Leben abzieht. Wer nicht mehr erkennt, um zu leben, sondern nur noch lebt, um zu erkennen, verletzt ein Gesetz *alles* Lebens, auch des Lebens der Kultur, und muß daher zugrunde gehen.

Um zu solchen und ähnlichen Gedanken Stellung zu nehmen, gehen wir von einer Schwierigkeit aus, die hervortritt, sobald man die angedeutete »Wissenschaftslehre« auf ihre eigenen Voraussetzungen hin untersucht. Sie nimmt Anstoß an der Wertverschiebung, die sich beim theoretischen Menschen zeigt, und betrachtet ihn ihretwegen als »Entartung«. Das Wort ist hier gewiß nicht sinnlos. Man kann

unter biologischen Gesichtspunkten in der Tat von dem Forscher, der sein Leben in den Dienst der Wahrheit stellt, sagen, daß er damit den Schritt zu einer anderen »Art« vollzieht, und das mag man als eine Ent-Artung bezeichnen. Die Frage ist nur, ob das zugleich eine Verurteilung bedeuten darf. Wenn man das glaubt, kommt man in Schwierigkeiten. Wer macht denn die Unterscheidung von Art und Abart, und worauf stützt man sich, wenn man sie zu dem Zweck vollzieht, Kulturerscheinungen als Abweichungen vom reinen Typus zu mißbilligen? Ist es etwa das Leben, das sich hier gegen den theoretischen Menschen und seine Wissenschaft als eine Entartung wendet? Davon kann keine Rede sein. Das Leben ist in dieser Hinsicht stumm geboren und wird, solange es bloßes Leben bleibt, keine Sprache finden, mit der es sich gegen die Wissenschaft auflehnt. Von der lebendigen Art selbst wird hier also kein Urteil über den entarteten Menschen gesprochen.

Was geschieht vielmehr in Wahrheit? Wo man auf Grund philosophischer Lebenstheorien die theoretische Forschung als lebensfeindlich bekämpft, da redet stets ein theoretischer Mensch, und er muß sich, um das, was er sagen will, begründen zu können, auf Forschungen stützen, die das Ergebnis einer sich durch Jahrhunderte hindurch ziehenden Entwicklung der theoretischen Kultur sind. Diese aber soll zugleich als Entartung zu verurteilen sein? Hier ist offenbar etwas nicht in Ordnung. Sieht man genau zu, so zeigt sich: in der angedeuteten Wissenschaftslehre kämpft nicht die echte Art gegen die Abart, sondern der theoretische Mensch gegen den theoretischen Menschen, und damit untergräbt dieser die eignen Voraussetzungen, ohne die er seinen Kampf nicht führen kann. Er benutzt wissenschaftliche Argumente, um mit ihrer Hilfe aller Wissenschaft den Krieg zu erklären. Hierin steckt ein Widersinn, der klar wird, sobald man den Bios nicht mit der Bio-logie verwechselt. Lebensphilosophie bleibt unter allen Umständen ein Produkt der Wissenschaft. Sie führt somit dadurch, daß sie alle Wissenschaft als Entartung des Lebens verurteilt, bei konsequenter Entwicklung sich selbst ad absurdum. Nach ihr dürfte es nur Leben, keine Philosophie des Lebens geben.

Wer die Sinnlosigkeit in den Voraussetzungen der theoriefeindlichen Lebenstheorie vermeiden will und sich trotzdem weigert, die Wissenschaft als Gut anzuerkennen, dem bleibt nur der Ausweg, sich um theoretische Fragen überhaupt nicht mehr zu kümmern. Er mag seine eigne Straße ziehen und scheidet dann für die Wissenschaft auch als Gegner aus. Für uns kommt er hier nicht weiter in Betracht. Wer

dagegen alle Wissenschaft mit wissenschaftlichen Gründen zu bekämpfen unternimmt, weiß entweder nicht, was er tut, oder muß behaupten, darin zeige sich eben das Wesen der Wissenschaft, daß sie sich bei voller Durchführung selber aufhebe und so einen für das Leben nützlichen Selbstmord begehe.

Wäre das aber nicht etwas vorschnell geurteilt? Möglich bleibt doch jedenfalls auch, daß in der aufgezeigten Absurdität nichts anderes zum Ausdruck kommt als die Unfähigkeit der Lebensphilosophie, in Kulturfragen, wie das Kulturgut der Wissenschaft sie uns stellt, überhaupt mitzureden, und erst wenn wir die Gedanken in dieser Richtung weiter verfolgen, werden wir zu einem befriedigenden Ergebnis über das Leben der Wissenschaft kommen.

Den Fehler der wissenschaftsfeindlichen Wissenschaftslehre kann man sich am besten so zum Bewußtsein bringen, daß man dadurch zugleich auf die positive Seite des Problems geführt wird. Es ist einfach nicht wahr, wenn gesagt wird, das theoretische Leben verlaufe wie das der organischen Lebewesen in der Weise, daß es keime, sich entfalte, blühe, Früchte trage und dann wieder verwelke, um schließlich abzusterben. Die Wissenschaft bildet vielmehr einen Teil des Kulturlebens, dessen Anfänge im Dunkel der Vergangenheit verborgen liegen, und der sich, wenn auch mit großen Unterbrechungen, bis zum gegenwärtigen Moment weiter fortentwickelt hat. Auf einen solchen geschichtlichen Werdegang, der nicht wie das Leben der Organismen einen Kreislauf darstellt, sondern sich dauernd so verändert, daß er stets neue, noch nie dagewesene Gestalten hervorbringt, *können* die Begriffe nicht passen, die sich bei der Betrachtung des sich wiederholenden Lebens von selbst verstehen. Im historisch gewordenen und sich entfaltenden Leben der Kultur gibt es insbesondere weder ein Anfangen noch ein Aufhören in der Art, daß man seine Produkte jung oder alt, aufblühend oder absterbend nennen könnte, so wie die Worte auf Tiere oder Pflanzen anzuwenden sind. Will man diese Begriffe hier überhaupt gebrauchen, dann bedürfen sie erst einer genauen Bestimmung. Sonst wird mit ihnen bei der Erforschung von Kulturerscheinungen über deren Wert oder Unwert nichts entschieden.

Was also bedeutet es, daß ein Kulturgut alt oder jung ist? Schon die Uebertragung solcher Begriffe auf Gemeinschaften von Menschen, wie die Kulturnationen es sind, muß zu Irrtümern führen, falls man vergißt, daß das Leben eines Volkes als Totalität sich von dem Leben seiner einzelnen Glieder wesentlich unterscheidet. In jeder Generation leben sowohl junge als auch alte Individuen, und

deswegen darf man nicht ohne weiteres sagen, eine Generation sei als Ganzes alt oder jung wie dieser oder jener einzelne Mensch. Das ist so selbstverständlich, daß es eigentlich nicht nötig sein sollte, es ausdrücklich hervorzuheben, und doch wird bereits daraus klar, wie unbestimmt und nichtssagend die beliebten Redewendungen von junger oder alter, aufblühender oder absterbender Kultur sind. In der Wissenschaft, die bestimmte Begriffe braucht, kommt man mit solchen Schlagwörtern ohne genauere Angaben ihrer Bedeutung nicht weiter.

Immerhin mag man bei Völkern in einem übertragenen Sinne von Jugend und Alter sprechen. Man kann darauf hinweisen, daß das Leben der Nationen wie das der Individuen in zeitliche Grenze eingeschlossen ist. Wir kennen kein Volk, von dem wir behaupten dürfen, sein Leben werde niemals ein Ende finden. So wie jedes von ihnen einmal begonnen hat, muß es auch einmal wieder aufhören, zu sein, und die frühen Stadien mag man dann die jungen, die späten die alten nennen. Das ist mehr als ein bloßes Bild. Zumal der Begriff des Absterbens einer Nation scheint so verstanden unbedenklich und läßt sich auf zahlreiche Beispiele aus der Vergangenheit der Kultur stützen. Mit der nötigen Vorsicht, wird man sagen, dürfe also wohl der Versuch gemacht werden, eine Betrachtung wie die angedeutete für das Leben und Sterben der Völker durchzuführen.

Wir wollen einmal annehmen, das sei richtig. Folgt daraus etwa, daß nicht nur für die Völker, sondern auch für jedes ihrer Kulturprodukte die Begriffe der Jugend und des Alters brauchbar werden? Das wäre dann allein zutreffend, wenn der Tod eines Volkes stets auch den Untergang aller von ihm hervorgebrachten Kulturgüter bedeutete, und davon kann keine Rede sein. Gerade die griechische Philosophie und die von ihr abhängige europäische Forschung zeigt das aufs deutlichste. Die Wissenschaft, die in Griechenland entstand, ging nicht zugrunde mit dem Volk, bei dem sie zum ersten Male auftrat. Die Arbeit an ihr wurde vielmehr von anderen Völkern mit frischen Kräften übernommen, und als diese Völker niedergingen, fanden sich von neuem Menschen, die noch in ihrer Jugendblüte standen und bereit waren, das von den Griechen begonnene Werk fortzusetzen. So verlieren die Worte jung und alt sogar in übertragener Bedeutung ihren Sinn, sobald man sie als Prinzipien der Beurteilung auf solche Kulturgüter anzuwenden versucht, die wie die Wissenschaft nicht auf einzelne Nationen beschränkt geblieben sind.

Darin kommt ein allgemeines Prinzip der Kulturwissenschaft zum Ausdruck. Kulturgüter von sachlicher Bedeutung darf man

niemals nur in der Weise betrachten wie die Menschen, die an ihnen arbeiten, und mögen daher die Personen auch mit Recht unter Lebensbegriffe gebracht werden, so folgt daraus noch gar nichts für das Werk, das aus ihrer Tätigkeit hervorgeht. Hierfür bietet die Wissenschaft das klassische Beispiel. Sie besteht als Kulturgut in Sätzen, die einen wahren theoretischen Sinn haben, und sie verdient nur soweit den Namen der Wissenschaft, als ihr sachlicher Gehalt sich loslösen läßt von den Individuen wie von den Völkern, die ihn allmählich erkannten. Will man sagen, daß auch die Wissenschaft ein »Leben« führe, so mag man das tun, aber es handelt sich dann um ein Eigenleben, das einen von dem organischen Leben unabhängigen Bestand hat, und das sich daher unter die biologischen Begriffe von Jugend und Alter nicht bringen läßt. Insbesondere sagt der Umstand, daß die Wissenschaft einige Jahrtausende »alt« ist, nicht das Geringste gegen ihre »Jugendlichkeit«, falls der Ausdruck sich auf ihr sachliches Eigenleben beziehen soll. Dieses altert nicht in dem Sinne, daß damit sein Verfall verknüpft wäre, ja es altert überhaupt nicht, solange noch jugendliche Individuen oder jugendliche Völker sich in seinen Dienst stellen.

Damit ist eines der Bedenken, die man vom Standpunkt des Lebens gegen die theoretische Forschung geltend machen kann, erledigt. Selbst wenn man glaubt, die wissenschaftlichen Menschen seien unter Lebensbegriffe zu bringen, darf man diese Betrachtungsweise trotzdem nicht auf die sachlichen Kulturgüter selbst übertragen. Die moderne Lebensphilosophie hat also keinen stichhaltigen Grund, die Wissenschaft deshalb als verdächtig anzusehen, weil ihre Anfänge bei den Griechen liegen und sie von diesem längst in seiner nationalen Kultur zugrunde gegangenen Volk abhängig geblieben ist. Das hohe Alter stellt hier die Lebendigkeit durchaus nicht in Frage.

Doch wir müssen noch einen Schritt weiter gehen, um zu erkennen, wie wenig mit biologischen Begriffen bei einer Erörterung des Lebens der Wissenschaft anzufangen ist. Auch die Menschen und Völker, welche sie hervorbringen, entziehen sich der Darstellung durch die Lebensphilosophie, und zwar genau so weit, als sie im Dienst der sachlichen Kultur stehen. Für die Wissenschaftslehre wesentlich sind sie nicht durch das, was sie als Lebewesen bedeuten, sondern allein durch das, was sie für die Wissenschaft leisten. Der Sinn ihres Lebens wird durch deren Eigenleben bestimmt. Als bloße Lebewesen leisten sie für die Wissenschaft noch nichts. Zu wissenschaftlichen Menschen werden sie vielmehr erst dadurch, daß sie die

Wendung zu Eigenwerten vollziehen, die etwas anderes als Lebenswerte sind, d. h. daß sie anfangen, das Kulturgut Wissenschaft um der Wahrheit willen zu pflegen. Indem sie so an seinem Eigenleben Anteil gewinnen, machen sie zugleich den Schritt zu einer anderen »Art«, und deshalb muß die Betrachtung, die solche Ent-Artung mißbilligt, notwendig zum Widersinn führen.

Das zeigt dann zugleich, wie falsch die Ansicht ist, daß die Wissenschaft bei konsequenter Entwicklung sich selber aufhebe. Schuld an der Absurdität, zu der man kommt, trägt allein die falsche biologische Wertung. Gerade sie ist sorgfältig zu vermeiden, wo das Leben dadurch wesentlich wird, daß es sich in den Dienst von theoretischen Eigenwerten stellt. Nur von ihnen aus ist eine sachliche Behandlung möglich, und nur mit ihrer Hilfe läßt sich feststellen, was »Leben der Wissenschaft« bedeutet, falls dies Wort nicht seinen Sinn verlieren soll.

Haben wir einmal so für die Beurteilung der geschichtlichen Kulturgüter und der an ihnen arbeitenden Menschen oder Völker den richtigen Gesichtspunkt gewonnen, dann werden wir zunächst die Leistung der Griechen für die Wissenschaft sowohl im Zusammenhange mit ihrer eigenen Kultur als auch mit der der Folgezeit zu würdigen imstande sein. Ob vor Jahrtausenden in dem zeitlichen Zusammenfallen des Aufblühens der Forschung mit dem nationalen Niedergang eine kausale Verknüpfung zum Ausdruck gekommen ist, mag vielleicht schwer mit Sicherheit zu entscheiden sein. Immerhin läßt die Gleichzeitigkeit sich nicht leugnen, und wir wollen daher einmal annehmen, die Wissenschaft sei damals wirklich einer der Faktoren gewesen, welche die Vitalität des nationalen Seins schädigten. Hätten wir deshalb schon ein Recht, den theoretischen Menschen überhaupt zu verurteilen? Auch hier kommen wir zu einem völlig anderen Ergebnis als die Lebensbetrachtung, sobald wir das Eigenleben der Kultur begrifflich von dem Leben der Organismen trennen. Das aber ist notwendig, denn die Griechen sind nicht in jeder Hinsicht gestorben. Ihr nationales Leben ging allerdings zugrunde. Ihre Kultur dagegen zeigt sich sogar dort noch eminent »lebendig«, wo man sie heute bekämpft. Jahrtausende nach dem Tod dieser Nation darf kein Kulturforscher Europas sie ignorieren. Wir müssen ihr also wohl ein Eigenleben zugestehen, das alles natürliche Leben weit überragt. Dies Eigenleben aber verdanken die Griechen dem Umstande, daß sie die Wendung vom bloßen Leben zu Eigenwerten vollzogen, die unabhängig von aller Vitalität gelten. Sie leben heute noch, gerade weil sie zu »entarten« verstanden. So wird vollends deutlich: was vom

Lebens-Standpunkt aus als Niedergang erscheint, war kulturwissenschaftlich betrachtet, falls man hier überhaupt einen solchen Ausdruck gebrauchen will, die höchste »Blüte«.

Das Wort blühen bedeutet jedoch lediglich ein Bild, denn diese Blüte ist nicht verwelkt, und sie läßt sich auch sonst nicht unter Lebensbegriffe bringen. Die Gesetze der Organismen haben für sie keine Geltung. Alles biologische Leben trägt den Keim des Todes in sich, während das Leben der Wissenschaft nicht zu sterben braucht. Es ist ein Leben in der Wahrheit, das zeitlos oder ewig genannt werden darf. So hat die Wendung vom natürlichen Leben zu den Eigenwerten den Griechen Unsterblichkeit verliehen, und darunter ist nicht allein eine zeitlose Geltung der W e r t e zu verstehen, die an den von ihnen geschaffenen Kulturprodukten haften, sondern unsterblich dürfen wir sie auch mit Rücksicht darauf nennen, daß sie mit ihrer Eigenart f o r t w i r k e n in der geschichtlichen Kultur des auf ihren Niedergang folgenden Zeitalters. Kann ein Volk sich Besseres wünschen, als so zugrunde zu gehen, daß es weiterlebt durch die Jahrtausende? Der Unbefangene, der sich nicht mehr durch die Vieldeutigkeit der Modeschlagworte »Leben« und »Tod« täuschen läßt, wird hier nicht zweifeln. Sollte wirklich das Emporkommen der Wissenschaft bei den Griechen ihr Sterben mit verschuldet haben, so wollen wir das Lebendige preisen, das nach diesem Flammentod sich sehnt.

Aber wir haben bisher den ungünstigsten Fall vorausgesetzt, um sogar für ihn die Angriffe gegen die Wissenschaft als haltlos zurückzuweisen. Im übrigen steht gar nicht fest, daß das zeitliche Zusammenfallen eine kausale Verknüpfung des Aufblühens der Wissenschaft mit dem Niedergang des nationalen Lebens bedeutet. Auch unabhängig von der Entscheidung solcher Fragen kommen wir über das Leben der Wissenschaft zu einem Ergebnis, das aller üblichen Lebensphilosophie widerspricht. Die Lebensfeindlichkeit, die man im Wesen der Wissenschaft finden will, weil der theoretische Mensch den Schwerpunkt des natürlichen Lebens vom Zweck auf das Mittel verlegt, bedeutet vom Standpunkt der Kultur so wenig einen Einwand, daß die biologische Ent-Artung vielmehr als Zeichen intensivsten Kulturlebens anzusehen ist. Die Gründe, die dafür entscheiden, kennen wir bereits, und es bedarf daher keiner ausführlichen Erörterung mehr, um auch das scheinbar stärkste Argument der Lebensphilosophie zurückzuweisen.

Wer nur im biologischen Sinne lebt und nie den Schwerpunkt seines Lebens in die Welt der Eigenwerte verlegt, der stirbt wie alle Lebewesen früher oder später, und er stirbt dann endgültig. Als

bloß Lebendiger hinterläßt er in der Kultur der auf ihn folgenden Zeit keine Spur von der Eigenart seines Wesens. Will er über dies Schicksal, einmal gänzlich sterben zu müssen, hinwegkommen, dann hat er aus der Reihe der bloßen Lebewesen herauszutreten. Es gibt keinen anderen Weg, auf Erden dem Tode zu entgehen. Das gilt für den einzelnen Kulturmenschen ebenso wie für die Kulturvölker. Erst wenn sie aufhören, nur lebendig zu sein, erhalten sie Teil an dem Leben, das nicht stirbt, solange es eine Kultur gibt. Die Menschen dagegen, die den Idealen der Lebensphilosophie getreu leben, um möglichst lebendig zu werden, sinken nach kurzer Zeitspanne für immer zurück in die Nacht, aus der sie zu vorübergehendem Dasein emporgetaucht sind. Wer dauernd am Leben bleiben will, muß mehr als leben können.

Diese Bemerkungen waren nötig, um zur Klarheit darüber zu kommen, in welchem Sinne die Wissenschaft lebendig zu sein hat. Die biologisch-philosophische Betrachtung ist in jeder Hinsicht abzulehnen. Wollte der Mensch nur forschen, um zu leben, so entstünde dadurch Niedergang und Verfall, zwar nicht des Lebens, wohl aber der Wissenschaft. Deren Eigenleben bewegt sich dann allein in aufsteigender Linie, wenn es Menschen gibt, die das Leben in den Dienst der Erkenntnis stellen und dort fortarbeiten, wo ihre Vorgänger bei ihrem natürlichen Tode ihr Werk im Stiche lassen mußten. So überdauert das Leben des *Werkes* allen Wechsel im Leben der *Menschen*. Ja, je älter dieses Werk wird, um so reicher gestaltet es sich aus. Wir haben daher nicht den geringsten Grund, zu fürchten, daß wir an einer toten oder absterbenden Sache uns betätigen, wenn wir an der Erbschaft festhalten, die von den Griechen auf uns gekommen ist.

Ebenso aber, wie dieses Kulturgut ein sachliches Eigenleben führt, das sich prinzipiell von dem natürlichen Leben unterscheidet, müssen auch wir Menschen, die wir wissenschaftlich arbeiten, als theoretische Menschen leben und insofern den natürlichen Schwerpunkt des Lebens verschieben. Wie einst die Griechen durch die Abkehr vom bloßen Leben unsterblich geworden sind, kommen wir ebenfalls dadurch über das Schicksal alles Lebens, einmal sterben zu müssen, hinaus, daß wir am Eigenleben der Wissenschaft Anteil gewinnen. Im Interesse gerade unseres *Lebens* also haben wir Wissenschaft zu treiben. Ihr Leben erhält auch uns lebendig. Sie aber lebt nur, wenn sie wahre Erkenntnisse verwirklicht, und dazu sind immer wieder Menschen notwendig von der Art, wie sie in Griechenland zum ersten Male auftraten. Die Lebensphilosophie dient daher in keiner

Weise dem Leben der Wissenschaft, wenn sie den sokratischen Menschen bekämpft.

Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß wir darum bei dem stehen bleiben sollen, was die Griechen vor Jahrtausenden geschaffen haben. Das ergäbe in der Tat noch kein wissenschaftliches Leben, wenn die Menschen immer nur von neuem dieselben Gedanken nachdächten, die schon einmal gedacht worden sind. Auch die Wissenschaft lebt erst wirklich dadurch, daß sie wächst und sich entwickelt. Doch sind solche Worte wieder nicht in allgemeiner biologischer Bedeutung zu nehmen, wie sie auch auf die lebendigen Organismen passen, und insbesondere dürfen wird nicht glauben, daß das neu sich entwickelnde wissenschaftliche Leben den Tod des alten Lebens voraussetze oder bedinge. Im Gegenteil, soweit das Leben der Wissenschaft in Wahrheit früher lebendig war, bleibt es in dem neuen Leben lebendig erhalten, und dadurch allein kommen wir über das alte Leben hinaus, daß wir das Bewahrte zugleich vermehren.

Das aber wird gewiß nicht so geschehen, daß wir eine ganz neue Art von Wissenschaft erfinden, die mit der Wissenschaft der früheren Zeiten nur noch wenig oder gar nichts mehr gemeinsam hat, sondern dadurch allein schreitet die Wissenschaft lebendig fort, daß sie immer neues Material heranzieht und es mit den bewährten Mitteln zu einer neuen, d. h. umfassenderen Erkenntnis verarbeitet. Die Sorge, es könne uns bei diesem Bestreben, die Wissenschaft neu und lebendig zu erhalten, jemals der Stoff ausgehen, und wir müßten daher, um originell zu werden, die Sache einmal von Grund aus anders anfangen, ist unbegründet. Denn die Welt, die wir zu erkennen haben, bleibt stets unübersehbar mannigfaltig und stellt uns vor immer neue Aufgaben. Wir brauchen nur ernsthaft zu wollen, dann werden wir bald auf Schwierigkeiten stoßen, die allein ein intensives wissenschaftliches Leben von noch nie dagewesener Gestalt zu bewältigen vermag. So bekommt die alte Form der Wissenschaft immer wieder neuen Inhalt und dadurch neues »Leben«. Lediglich unser Mangel an wissenschaftlicher Lebenskraft, d. h. unsere Unfähigkeit, uns der theoretischen Sache theoretisch hinzugeben, kann es verschulden, wenn die Wissenschaft einmal verfällt. Doch wird selbst das nur vorübergehend vorkommen. Daß die wissenschaftliche Lebenskraft dauernd ausstirbt, brauchen wir nicht zu befürchten, und damit dürfte das Leben der Wissenschaft in der angegebenen Bedeutung des Wortes auch für die Zukunft gesichert sein.

V.

Zeitlose und zeitlich bedingte Faktoren der griechischen Wissenschaft.

Jetzt ist endlich noch zu den besonderen Punkten Stellung zu nehmen, die wir als bezeichnend für das Wesen der griechischen Wissenschaft hervorgehoben haben, und zu fragen, wie weit ihnen eine übergeschichtliche oder zeitlose Bedeutung zukommt. Die Antwort hierauf muß dann klar machen, in welchem Verhältnis das Leben der modernen Wissenschaft zum Leben der griechischen Philosophie steht. Von den letzten Problemen der Weltanschauung sehen wir dabei zunächst ab, um die drei ersten Punkte für sich zu behandeln, und das wird möglich, sobald wir die Wissenschaft als *ein* Kulturgut *neben anderen* nehmen, das in seiner Eigenart um so sorgfältiger zu bewahren und auszubilden ist, je weniger es den Anspruch auf Alleinherrschaft erhebt. Dann läßt sich leicht zeigen, daß die Griechen für diese spezielle Seite der menschlichen Kultur Unsterbliches geleistet haben, und daß wir ihre Wege in mehrfacher Hinsicht nicht verlassen dürfen, solange uns Wissenschaft überhaupt noch am Herzen liegt.

Die Bedeutung des theoretischen Menschen muß bereits so klar sein, daß sie einer ausdrücklichen Erörterung nicht mehr bedarf. Soll es irgendeine Wissenschaft geben, so ist diese Art von Menschen nicht zu entbehren. Gerade wenn wir voraussetzen, daß die Forschung eine Kulturarbeit neben anderen ist, kann auch die Wahrheit nur ein Wert neben anderen Eigenwerten des Kulturlebens sein, und dann brauchen wir zur Verwirklichung der wahren Erkenntnis Subjekte, die »um der Betrachtung willen« forschen oder deshalb allein das Wissen lieben, weil es wahr ist. Ohne die dargestellte Wertverschiebung und die aus ihr hervorgehende Verwandlung des Mittels in einen Zweck wäre eine gründliche *Pflege* des Kulturgutes der Wissenschaft nicht denkbar. Wir werden darum gewiß nicht wünschen, daß *alle* Menschen den Sinn ihres Lebens in der wissenschaftlichen Forschung finden. Davon ist ja auch in Griechenland keine Rede gewesen. Die Zahl der theoretischen Subjekte war dort wie bei uns verhältnismäßig klein. Aber die Menschen, die das wissenschaftliche Erkennen sich zum Beruf erwählt haben, müssen in der Hinsicht Griechen bleiben, daß sie das Wissen nicht zu außerwissenschaftlichen Zwecken suchen, sondern es lieben um der Theorie willen. Das ist der erste Punkt, in bezug auf den es keine grundsätzliche Abweichung von dem Wesen der ersten Wissenschaft geben darf.

Wie steht es sodann mit dem objektiven Gehalt der Wissenschaft, der sich bei den Griechen daraus ergab, daß sie alles Vereinzelte im Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen suchten?

Hier scheint heute bei uns doch ein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Der moderne theoretische Mensch wendet seine Aufmerksamkeit nicht immer dem Weltganzen zu, um dann die Frage zu stellen, was das Prinzip aller Dinge sei. Neben der Wissenschaft vom Weltall haben wir Spezialdisziplinen, die ihre Erkenntnisziele beschränken. Aber das war auch dem Griechentum nicht fremd, und selbst abgesehen davon bedeutet die Spezialisierung der Wissenschaft noch keine prinzipielle Abweichung vom griechischen Erkenntnisziel in einer für uns wesentlichen Richtung. Wenn es auch nicht das Ganze ist, in dessen Zusammenhang alle Teile der Welt beim Erkennen gebracht werden, so bleibt es doch stets ein Ganzes, welches die Wissenschaft erfassen will, und zu dem sie alle ihre Einzelheiten zusammenfügt. Auf eine »Arche« oder ein Prinzip des Erkenntniszusammenhanges können auch wir in der Wissenschaft nicht verzichten. Das ist der entscheidende Punkt. Im Vergleich zu ihm wird der Umstand sekundär, daß die moderne Wissenschaft in viel höherem Maße als die griechische die Welt in Spezialgebiete zerlegt, um für jedes von ihnen nach besonderen Prinzipien der Erkenntnis zu suchen. Stets wird von uns wie von den Griechen der einzelne Teil im Zusammenhang mit einem Ganzen erkannt, zu dem er als Teil gehört.

Ja, auch wir wollen doch wohl nicht für immer darauf verzichten, die verschiedenen Ganzheiten, die wir zunächst gesondert untersuchen, schließlich als Teile eines letzten, allumfassenden Ganzen zu erkennen, und daß der rein wissenschaftliche Zusammenhang für uns wie für die ersten Philosophen ein mythenfreier sein muß, bedarf vollends keiner besonderen Erörterung. So bleibt mit Rücksicht auf den zweiten der genannten Faktoren das griechische Erkenntnisideal ebenso unangefochten wie in bezug auf den theoretischen Menschen.

Wie aber steht es mit dem Erkenntnismittel oder dem Begriff? Hier wird man vielleicht am meisten sich weigern, den alten Weg zu gehen, von dem Aristoteles als sokratischer Methode berichtet. Ja vielfach zeigt sich in der modernen Welt geradezu eine Abneigung gegen das begriffliche Denken, und man wünscht, es solle auch in der Wissenschaft durch die Anschauung ersetzt werden.

Doch es ist nicht schwer zu zeigen, daß in dieser Hinsicht ebenfalls von einem prinzipiellen Gegensatz zur griechischen Philosophie

nicht geredet werden darf. Gewiß gibt es heute sehr verschiedene Arten der wissenschaftlichen Begriffsbildung, die in einem sehr verschiedenen Verhältnisse zur anschaulichen Welt stehen. Mit der generalisierenden Induktion allein kommen wir nicht aus. Die Vielheit der Methoden hängt mit der Differenzierung der modernen Forschung und der Aufteilung des Weltganzen an eine große Zahl von Einzeldisziplinen zusammen. Aber das Gemeinsame in dieser Mannigfaltigkeit dürfen wir ebenfalls nicht übersehen, und dann haben wir daran festzuhalten: bloße Anschauung gibt für sich allein noch keine wissenschaftliche Wahrheit. Dafür ist schon ein einziger Umstand entscheidend. Es bedarf stets der genauen Angabe dessen, was die Worte sagen sollen, aus denen die Sätze der Wissenschaft bestehen, und eine solche Eindeutigkeit der Sprache läßt sich im Prinzip nicht anders als durch eine »Begrenzung« im sokratischen Sinne erreichen.

Der Inhalt dessen, was wir durch die Wissenschaft zum Ausdruck bringen wollen, muß also begrifflich bestimmt sein, damit Alle, die unsere Worte hören oder lesen, ihren Sinn als denselben verstehen. Ohne die logische Form der Identität des Begriffsinhaltes im Unterschied von den vielen verschiedenen und schwankenden Vorstellungen der einzelnen Individuen gibt es auch heute keine für Alle gültige Erkenntnis eines gemeinsamen Gegenstandes. Daher ist nicht einzusehen, wie die Wissenschaft jemals ohne bestimmte Begriffe auskommen soll. Auch mit Rücksicht hierauf bleiben wir notwendig die Nachfolger der in Begriffen denkenden griechischen Philosophen.

So sind wir zu einem entscheidenden Ergebnis gelangt. Zuerst sahen wir, daß in Griechenland die Wissenschaft als reales Kulturgut aus Sätzen bestand, deren Worte sie mit Begriffen verknüpfte und dadurch die um ihrer selbst willen gesuchte Wahrheit über den Zusammenhang der Gegenstände des Erkennens zum eindeutigen Ausdruck brachte. Jetzt muß klar geworden sein, daß es mit der modernen Wissenschaft nicht anders stehen kann. In den drei Faktoren des theoretischen Menschen, des mythenfreien Erkenntniszusammenhanges und der Bestimmung des Begriffs als des Erkenntnismittels haben die Griechen also ein Kulturgut herausgearbeitet, welches zeitlose Bedeutung besitzt, d. h. gültig ist für alle Zeiten, und an dem wir daher festhalten müssen, solange wir überhaupt Wissenschaft treiben wollen. —

Aber damit scheint trotzdem die Hauptsache noch nicht entschieden. Können wir als moderne Menschen denn Wissenschaft noch wollen? Verfallen wir damit nicht zugleich notwendig der

griechischen Weltanschauung des Intellektualismus, die dem Kulturbewußtsein unserer Zeit widerspricht?

Auch die Antwort hierauf ist nach den früheren Erörterungen nicht mehr schwer. Nur das Eine haben wir noch zu tun: wir müssen die griechische Voraussetzung in Frage stellen, nach der Gleiches allein durch Gleiches erkannt wird und der wahre Begriff daher ein Abbild des Wesens der Welt ist. Damit eröffnet sich der Ausblick auf eine neue Situation. Sollte sich nämlich die griechische Deutung der Erkenntnis als unhaltbar erweisen, so wären wir dadurch zugleich von allen Konsequenzen der Weltanschauung des Intellektualismus befreit. Dann dürfen wir in der Erkenntnis durch den Begriff lediglich eine der Formen neben anderen sehen, die der Mensch bei seinem Verhalten zur Welt sich wählen kann, ohne ihr damit Alleinherrschaft über das gesamte Kulturleben einzuräumen. Ja noch mehr: haben wir einmal die Wissenschaft als ein besonderes Kulturgut neben anderen, ebenso berechtigten erkannt, so ergibt sich gerade für den theoretischen Menschen die Pflicht, auch die künstlerischen, die sittlichen, die religiösen Werte als selbständige Eigenwerte anzuerkennen, die niemals an dem theoretischen Wert einer bloß intellektuellen Vollkommenheit gemessen werden dürfen.

Kurz, wenn die griechische Abbildtheorie des Erkennens fällt, zeigt sich der Intellektualismus durchaus nicht mehr notwendig mit den drei anderen Faktoren der griechischen Forschung verknüpft, und niemand hat dann noch das Recht, die alte Wissenschaft damit zu bekämpfen, daß er sie für eine einseitige Weltanschauung verantwortlich macht.

Dieser Hinweis muß genügen, um das Problem des Verhältnisses der modernen Wissenschaft zur griechischen Philosophie im Prinzip klarzustellen, und lediglich ein Wort sei zum Schluß noch über den Weg hinzugefügt, der zur endgültigen Entscheidung führt. Aus unseren Ausführungen ist deutlich geworden: allein durch eine Theorie des Erkennens erhalten wir darüber Aufschluß, wie der theoretische Mensch zur Weltanschauung des Intellektualismus steht, und zwar wird dabei vor allem die Philosophie des Denkers in Betracht zu ziehen sein, dessen zweihundertsten Geburtstag wir jetzt feiern, weil durch Kant die griechische Auffassung des wissenschaftlichen Denkens als eines Abbildens des Weltwesens bisher am stärksten erschüttert worden ist. Daraus ergibt sich die große Bedeutung des scheinbar so spezialistisch verfahrenden und als rationalistisch gescholtenen modernen »Kritizismus« auch für die letzten Weltanschauungsprobleme der Philosophie. Gelingt es der Erkenntnistheorie zu zeigen,

daß wir an dem griechischen Begriff der Wissenschaft festhalten können, ohne zugleich dem griechischen Intellektualismus zu verfallen, so ist damit nicht allein die Basis für eine umfassende Wissenschaftslehre gelegt, sondern das Fundament geschaffen, auf dem eine allseitige Theorie des gesamten Kulturlebens sich aufbauen läßt, und die Anklagen gegen die Wissenschaft, daß sie den Menschen einseitig mache oder das volle Leben nicht zu seinem Recht kommen lasse, müssen verstummen. Die Anerkennung einer solchen universalen Philosophie des menschlichen Kulturlebens wäre eine wohltätige »Krisis« der Wissenschaft.

Metaphysik der Erkenntnis.

Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann.

Von

Hans-Georg Gadamer (Freiburg i. Br.)

Das Erkenntnisproblem, von der neuzeitlichen Philosophie mehr und mehr in den Vordergrund des Interesses gestellt, hat in der Gegenwart Behandlungen wesentlich unter folgendem Gesichtspunkt gefunden: Erkenntnis ist eine Doppeltatsache, die sich aus einer aktmäßigen und einer gegenständlichen Komponente zusammensetzt. Für ihre Untersuchung bieten sich daher zwei Wege, der subjektive und der objektive Weg [1]), die den beiden Disziplinen der Psychologie und der Logik, bzw. Gegenstandstheorie zufallen [2]). Der aus der Marburger Schule hervorgewachsene Verfasser der »Metaphysik der Erkenntnis«, Nicolai Hartmann, macht demgegenüber die aktuelle Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, sofern sie eine das Bewußtsein transzendierende Relation zum Objekte ist, zum Problem. Die hierdurch gekennzeichnete Blickrichtung nennt er »gnoseologische Einstellung« und grenzt sie gegen Psychologie und Logik ab. Denn ihr eigentliches Thema ist weder der seelische Akt noch die ideale logische Struktur. Vielmehr kommt es darauf an, daß hier wirklich das erkennende Bewußtsein in einem eigentümlichen Gerichtetsein auf die seiende Sache vorfindlich ist. Das rechtfertigt die Rede von einer Metaphysik der Erkenntnis. Gerade daß die Erkenntnis ist, so wie die Sache ist, an sich selbst unabhängig von ihrem Erkanntwerden, aber als seiende erkannt, macht das Metaphysische am Erkenntnisproblem aus. Diese Sachlage begründet, daß N. Hartmann in seinem Buche die Erkenntnis

1) Vgl. Rickert: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. Kantstudien 1909.

2) Vgl. Meinong, Gesammelte Abhandlungen B. II, S. 485 f.

der transzendenten realen Gegenstände zur schmalen Basis seiner Untersuchung nimmt; denn diese ist in einem ausgezeichneten Sinne metaphysisch.

Dieser ursprüngliche, gegenständlich-sachhaltige Sinn des Wortes »metaphysisch« wird von Hartmann, in bewußter Annäherung an den heutigen philosophischen Sprachgebrauch, nach der Seite des Erfassens dieses Gegenständlichen hin gewendet: Metaphysisch ist das für uns prinzipiell Unlösbare an einem Problem, das rational nicht zu Bewältigende, letztlich Unbegründbare — und wirklich ist ja nichts rational weniger zu bewältigen oder zu begründen, als das Dasein des Daseienden selbst.

Wie geht nun Hartmann vor? Er bezeichnet sein Eingangsverfahren als das phänomenologische und beginnt mit einer »Phänomenologie der Erkenntnis«. Er versteht darunter die standpunktfreie Aufnahme des schlichten Befundes, wie er für den unvoreingenommenen Blick vorliegt. Diese erste Fixierung des Phänomens ist bewußt neutral. Sie hält sich ihrer Tendenz nach frei von den Einseitigkeiten der historisch vorliegenden Standpunkte, insbesondere diesseits der historischen Alternative von Idealismus und Realismus. Dies Streben, das allen Standpunkten gemeinsame Gedankengut herauszuarbeiten, verfällt durchaus keiner historischen Skepsis. Zwar gibt es keine Weise, an die Sache heranzukommen, die nicht durch die Besonderheit des eigenen Standortes entscheidend bestimmt wäre, und es läßt sich nicht leugnen, daß eine Reflexion über diese Tatsache auch der Hartmannschen »Phänomenologie der Erkenntnis«, wie jeder Phänomenologie, die die Sache nach ihrem eigentlichen und ursprünglichen Gehalt befragen möchte, not täte. Aber was in diesem Buche S t a n d p u n k t f r e i h e i t heißt, gehört in eine andere Perspektive: Das Erkenntnisphänomen ist uns nicht in seiner Vollständigkeit und im unzerrissenen Zusammenhang mit allen seinen Nachbarphänomenen für den den Befund aufnehmenden Blick gegeben. Es verlangt aber aus sich selbst heraus nach innerer Abrundung. Diesem Verlangen suchen die sogenannten Standpunkte zu genügen. Sie sind philosophische Theorien mit dem Anspruch, einen einheitlichen und in sich geschlossenen Sachzusammenhang darzustellen und sind ihrem Sinne nach nicht vom Betrachter her bestimmt; sie sind nicht sein Standort, besagen nicht, von wo aus ich sehe und worauf ich stehe, sondern wohin ich mich aus der Kraft gewisser Argumente und innerer Motive der Sache stelle. Das strenge Pathos, das das ganze Hartmannsche Buch durchzieht, ist, dem naheliegenden Streben nach standpunktlicher Abrundung Wider-

stand zu leisten. Jeder vorgefaßte Standpunkt begeht Verrat an den Phänomenen. Es sind überhaupt keine Thesen aufzustellen, die nicht aus dem inneren Drängen der Probleme selbst erzwungen werden, vor allem aber ist erst einmal, noch allem Probleminteresse vorausliegend, festzustellen, was gegeben ist. Hieran ist sichtbar: es ist ein negatives Pathos, das den Gang der Untersuchung bestimmt. »Standpunktfreiheit« ist an sich selbst kein Anspruch aus historischer Unreflektiertheit oder absolutistischer Verwegenheit, sondern besagt eine gewisse Restriktion des Forschungszieles aus Vorsicht und Kritik.

Freilich: daß gemeinhin der Standort, von dem aus ich mich der Sache zuwende, über den Standpunkt (im angegebenen Sinne) oder wenigstens die Tendenz zu einem solchen mitentscheidet, könnte auch von Hartmann nicht geleugnet werden. Nicht weniger sicher ist, daß das Ideal der Standpunktfreiheit, wie es Hartmann leitet, aus der historischen Eigenart seines Standortes heraus verstehbar, aber selbst nicht mehr denn eine Gegeninstanz, ein Widerstand ist gegen eine auch hier treibende Tendenz zu einem Standpunkt hin. Denn solche Tendenz ist das Treibende in allem menschlichen Forschen und Erkennen. Lediglich das Maß an Kritik gegenüber dieser Tendenz ist jeweilig verschieden, und ein Höchstmaß an solcher Kritik kann hier mit dem Ideal der Standpunktfreiheit gemeint sein [1]).

Die Frage nach dem Gegebenen ist es also, die in Hartmanns »Phänomenologie der Erkenntnis« ihre Antwort finden soll. Weder die Cohensche These: Nichts ist gegeben, sondern alles Gegebene ist in Wahrheit Aufgegebenes, noch die Gegenthese von Loßky: Alles ist gegeben, scheint ihm richtig. Gegeben ist vielmehr nur ein Ausschnitt des Seienden; über ihn hinauszugehen zwingen die rationalen Schwierigkeiten, die das als gegeben Aufgenommene in sich birgt: der Phänomenanalyse folgt eine solche des Problems, die zu einer Aporetik zugespitzt deren Behandlung durch die Theorie fordert.

Was ist nun nach Hartmann die Basis von Phänomenen, auf denen sich eine Aporetik und Theorie der Erkenntnis zu erheben hat? Ich hebe die folgenden Punkte heraus: 1. Das Phänomen des Erfassens besteht in einem Hinübergreifen des Subjekts aus seiner Sphäre in die ihm transzendente Sphäre des Objekts und einem Einholen der ergriffenen Bestimmtheiten des Objekts in die Subjektssphäre. Auf der andern Seite bleibt aber das Gegenüber des Ob-

1) Mit dieser Bemerkung schränke ich allerdings — der Meinung des Verfassers entgegen — den Anspruch der »Standpunktfreiheit« etwas ein.

jekts unangetastet und ist in jedem Gegenstandsbewußtsein bewußtseinsmäßig gegeben. Beides ist also Phänomen: Das Subjekt kann das Objekt nicht »ergreifen«, ohne sich selbst zu verlassen (zu transzendieren); es kann aber sich des »Ergriffenen« nicht bewußt sein, ohne wiederum bei sich selbst in seiner Sphäre zu sein. Hier liegt also nach Hartmann bereits der Ansatzpunkt für das Problem im Phänomen des Erfassens selbst. Denn wie kann das Subjekt einen transzendenten Gegenstand erfassen, ohne aus sich herauszutreten, wie aber kann es ihn erfassen, ohne bei sich selbst zu sein. Da das Objekt unangetastet gegenüber bleibt, ist das Einholen der Bestimmtheiten des Objekts ins Subjekt vielmehr eine Wiederkehr derselben im Subjekt, als Erkenntnisbild.

2. Vom Objekt aus gesehen stellt sich dieselbe Erkenntnisrelation umgekehrt dar: als ein Uebergreifen der Objektbestimmtheiten auf das Subjekt. »Erkenntnis ist Bestimmung des Subjekts durch das Objekt (Fichte)«[1]. Diese Bestimmung ist eine vermittelte, da lediglich das Objekt bild im Subjekt vom Objekt her bestimmt wird. Auch das ist — nach Hartmann — Phänomen. Ja, das Bewußtsein weiß dieses »objektive Bild« vom Objekt selbst zu unterscheiden und gerade sofern es das Bild als Bild des Objektes weiß, ist es Objektbewußtsein.

An dieses Grundmoment am Phänomen der Erkenntnis bauen sich eine Reihe weiterer Momente an, die hier nicht alle skizziert werden können. Wichtig ist aber noch, daß die gegenseitige Transszendenz von Subjekt und Objekt nach Hartmann mit einem gnoseologischen Ansichsein beider gepaart ist. »Alle Objekterkenntnis meint ein von ihr unabhängiges Sein«, dem es an sich nicht wesentlich ist, Objekt zu sein. Aehnlich ist auch das Subjekt aus der Korrelation mit dem Objekt herauslösbar, sofern es auch fühlendes, erlebendes ist. Doch liegt es — meint Hartmann — nicht im Wesen der Erkenntnisrelation, daß das Subjekt noch eine andere als die Erkenntnisfunktion hat. Das Phänomen des Problembewußtseins und des Erkenntnisprozesses lehrt obendrein, daß der Schwerpunkt der Erkenntnisrelation außerhalb ihrer selbst, im Transobjektiven liegt, das »hinter« dem Objektum steht.

1) Ich möchte für die phänomenologische Beschreibung des Grundsinnes des Erfassens auf die klassische Stelle in Hegels Logik Band 3, S. 278 hinweisen, wo es heißt, daß »die Tätigkeit des Begriffs darin bestehe, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne.« — Auch für die Charakteristik der phänomenologischen Arbeitsweise ist diese Stelle interessant.

Wie aus solcher Fixierung des »Phänomens« das eigentliche Problem und seine Aporien herauswachsen wurde schon angedeutet.

Das Grundproblem, das sich unmittelbar aus dem »Phänomen« der gegenseitigen Transzendenz von Subjekt und Objekt ergibt, ist: wie ist dann die aktuelle Relation zwischen beiden möglich? Diese Antinomie im Phänomen spitzt sich zu den folgenden Grundaporien zu: 1. Die Antinomie des Bewußtseins: das Außersichsein des Subjekts in der Erkenntnisfunktion verträgt sich nicht mit seinem Gefangensein in sich (dem »Satz des Bewußtseins«). Und 2. die Antinomie des Objekts: wie können die Bestimmtheiten des Objekts auf das Subjekt übergreifen, wenn doch das Objekt gegenüber bleibt und ihm der Eintritt in die Subjektssphäre versagt ist? Im ersteren Falle besteht der Widerspruch zwischen dem Wesen der Erkenntnis und dem Wesen des Bewußtseins, im andern Falle zwischen dem Wesen der Erkenntnis und dem Wesen des Gegenstandes. Entsprechend den Resultaten seiner »Phänomenologie« schließen sich an diese Grundaporien eine ganze Reihe weiterer Aporien, deren letzte hier noch Erwähnung finden muß. Denn sie ist entscheidend für den Ansatzpunkt der Theorie, die Hartmann entwickelt. Diese Aporie fußt auf dem Phänomen, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht in seinem Gegenstandsein für die Erkenntnis aufgeht, sondern ansichseiende Sache ist. Hier schlägt nämlich das gnoseologische Problem in ein ontologisches um: das gnoseologische Ansichsein des Gegenstandes führt in ein ontologisches über, denn anders ist das Ponderieren der Erkenntnis über sich selbst hinaus im Problembewußtsein und Erkenntnisprozeß nicht zu begreifen. Die Lösung des Erkenntnisproblems ist also nur vom Seinsproblem aus zu unternehmen. Die Aporie liegt aber darin, daß umgekehrt das Seinsproblem erst am Problem des Gegenstandes der Erkenntnis sichtbar ist. Seiendes ist als seiendes eben erfaßt, sofern es erkannt wird, andrerseits aber ist die Erkenntnis selbst erst durch ihr Sein und ihre Einbettung in ein Geflecht von Seinsrelationen erklärbar.

Wir stehen hier am Ursprung der Idee einer kritischen Ontologie, wie Hartmann sie im »dritten Teil« seines Buches entwirft. Denn wie ist aus den Aporien herauszukommen? Prinzipiell nur durch Aufzeigung einer ursprünglichen Relation von Subjekt und Objekt, die ihrem Gegenüber vorgeordnet ist.

Der kritische Grundsatz, den Hartmann seinen Untersuchungen als leitend voransetzt, ist, mit einem Maximum an Gegebenheit ein Minimum an metaphysischer Annahme zu verbinden. Ein solches Minimum an metaphysischen Annahmen soll in seiner Ontologie

geleistet werden. Er nennt sie »kritisch-analytisch«, denn in ihr soll nur behauptet werden, was sich aus der Analyse des Phänomens und des Problems als unausweichlich notwendige Annahme ergibt. Kritisch ist sie gegenüber allen Versuchen, der Idee eines Standpunktes zuliebe eine abrundende und vereinheitlichende Theorie zu schaffen. »Darin unterscheidet sich die Ontologie von den spekulativen Standpunkten: sie geht zwar gleich ihnen über die gegebene Einstellung der Erkenntnis hinaus, — sonst müßte sie überhaupt auf alle Theorie verzichten —, aber sie geht darin nur so weit als unbedingt nötig ist. Sie folgt grundsätzlich nur dem Problem und läßt im Weltbilde nur gelten, was von ihm gefordert ist.« Aus dieser negativen Einstellung ist es selbstverständlich, daß die Thesen dieser Ontologie zugleich etwas allen historischen Standpunkten Gemeinsames, eben als ein Minimum notwendiger Annahmen, in sich bergen müssen.

Der Grundgedanke ist dieser: Es muß sich eine gemeinsame Sphäre für die Erkenntnis und das Sein aufzeigen lassen. Denn Bewußtsein ist selbst eine Art des Seins, die Erkenntnisrelation ist letzten Endes selbst eine Seinsrelation, da Erkenntnis doch *ist*. Nun sehen wir, daß zum Seinsproblem der natürliche Zugang im Problem des Gegenstandes der Erkenntnis liegt, da das Subjekt seine natürliche Blickrichtung auf das Transzendente hat. Hieran beweist sich — nebenbei gesagt — der für jeden logischen Idealismus so anstößige Unterschied von ratio essendi und ratio cognoscendi. Steht auch das Sein unabhängig vom Erkennen da, und ist es insofern das Fundierende, so ist doch die Erkenntnis des Seins nicht unabhängig von der Selbsterkenntnis der Erkenntnis. Dieser Zusammenhang, der Gnoseologie und Ontologie aufeinanderweist, ist für beide charakteristisch: das Erkenntnisproblem hat es mit der Beziehung der Problemgebiete der Logik und Ontologie auf das der Psychologie zu tun, diese Beziehung selbst aber ist im weitesten Sinne ontologisch. Nur von der Gnoseologie aus wird das Ganze des Seins erfaßbar, aber nur, sofern die Erkenntnis selbst diesem Sein, also dem Problemgebiet der Ontologie, angehört.

* * *

Ich breche hier die interpretierende Darstellung des Hartmannschen Buches ab. Wie die »kritisch-analytische Ontologie« des Näheren aussieht und was sie im einzelnen für die Aufhellung des Erkenntnisproblems leistet, zeige ich nicht. Darin liegt keine bloße Willkür.

Vielmehr wird in kritischer Betrachtung auch dieses zu begründen sein, warum der Schwerpunkt des Buches in seinem negativen Teile liegt. Das Interesse des philosophischen Lesers entspricht hier durchaus der tatsächlichen Verteilung des Gewichtes. Denn nicht an den Resultaten, sondern an der Art, die ganze Untersuchung anzufassen, hängt hier schlechterdings alles.

Hartmann sieht sich hierin im Einklang mit der Arbeitsweise der Phänomenologie. Die Ehrfurcht vor den Phänomenen ist auch für ihn bestimmend. Um ihretwillen erfolgt seine schroffe Abkehr von aller idealistischen Erkenntnistheorie, so sehr er auch den Idealismus als den Verwalter des philosophischen Problemgutes ehrt. Denn an dem eindeutigen Zeugnis aller naiven und wissenschaftlichen Erfahrung, daß Erkennen ein Erfassen eines von der Erkenntnis unabhängigen Seins ist, darf nicht gerüttelt werden. Alles kommt ja auf die phänomenale Basis einer Untersuchung an. »Phänomenologische Fundierung ist der Lebensnerv aller Theorie«. An diesem Satze hängt die ganze Frage nach dem Sinn dessen, was Hartmann »Phänomenologie« nennt.

Es mag zunächst verwundern, daß das, was Hartmann in seiner Aporetik und Theorie vorbringt, nicht auch »Phänomenologie« sein will. Denn auch Aporetik und Theorie wollen ja der Aufklärung des Erkenntnisphänomens dienen, ja, erst wenn die ganze Arbeit geleistet ist, tritt das Phänomen in relativ größter Deutlichkeit heraus. Insofern ist also das Recht dieser Bezeichnung eine rein technische, terminologische Frage. Mit »Phänomenologie« soll hier eben nur bezeichnet sein, was für das erste, vorläufige, jedem möglichen Probleminteresse und jeder möglichen Lösungstendenz noch offene Hinsehen gegeben ist.

Indessen scheint sich hinter dieser terminologischen doch auch eine sachliche Differenz zwischen Hartmann und der zünftigen Phänomenologie aufzutun. Gibt es ein solches offenes Hinsehen, das von keinem besonderen Probleminteresse festgelegt ist (wo es doch ganz gewiß das Probleminteresse ist, das auch für die Arbeit des Phänomenologen das Treibende ist)? Ich erinnere an den schon oben ausgesprochenen Vorbehalt, daß die Wahl des Standortes, von dem aus ich sehe, bestimmend ist für das, was von da aus zu sehen ist. Mag man sich noch so sehr von jeder Idee eines vorgefaßten Standpunktes freihalten: das allein verbürgt noch nicht, daß der gewählte Ausgangspunkt im Gegebenen es wirklich erlaubt, sich von ihm aus an die Sache selbst heranzuarbeiten. Vielmehr: je ursprünglicher der Ausgang genommen wird, desto angemessener ist er dem Phäno-

men, desto reicher sind die Ergebnisse der Forschung. Hier scheint mir Hartmanns Verfahren nicht zuzureichen. Seine Eingangsfeststellungen scheinen dem ursprünglichen phänomenalen Sachverhalt durchaus nicht zu entsprechen. Dies wird im einzelnen zu zeigen sein. Allgemein aber beweist sich das aus dem Gange von Hartmanns Untersuchung selbst. Gewisse Ergebnisse seiner Problembehandlung und Theorie fassen das Phänomen weit radikaler. So kommt der Eindruck zustande, daß die Untersuchung dort aufhört, wo sie sich erst die ausreichende Basis geschaffen hat, um recht eigentlich anzufangen.

An sich sehr mit Recht legt Hartmann aller Immanenzphilosophie gegenüber das Gewicht auf die Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes, wie sie im Phänomen das Transzendenzbewußtsein bezeugt. So verdienstlich es ist, hier allen idealistischen Ausdeutungen dieses phänomenalen Momentes einen Riegel vorzuschieben — die Beschreibung des Phänomens scheint mir unter diesem polemisch motivierten Interesse entscheidende Verzerrungen zu erleiden. Was soll da alles im Phänomen gegeben sein! Um mit dem Seltsamsten, wiewohl nicht Grundlegenden zu beginnen: Liegt da wirklich so etwas wie ein Bild des Objekts im Bewußtsein vor, und obendrein noch in bewußtseinsmäßiger Unterscheidung vom Objekte selbst? Ist das nicht vielmehr eine anschaulich in keiner Weise ausweisbare Annahme, aus der eigentümlichen Zugespitztheit herauszukommen, mit der Subjekt und Objekt, die beiden Seiten des Erkenntnisphänomens, wie Hartmann es beschreibt, einander entgegenstehen. Freilich gehört dem natürlichen Gegenstandsbewußtsein ein Bewußtsein des Draußen des Objektes an, aber die Reflexion, die angesichts dieses Draußen ein Innen des eigentlichen Erkenntnisgebildes ansetzt, diese Reflexion und diese Unterscheidung sind doch lediglich unnaiv, aus Gründen, aus philosophischer Deutung des Phänomens. Hartmann sucht zwar die Wahl dieses Bildes aus seiner Unentbehrlichkeit zu rechtfertigen; ohne ein solches Bild lasse sich die Deskription gar nicht leisten. Indessen scheint mir auch von Hartmanns Voraussetzungen aus die Aufnahme dieses Momentes in den schlichten »phänomenologischen« Befund bedenklich. Freilich, einen besseren Vorschlag im Sinne des Verfassers gibt es wohl nicht. Doch weist das nur darauf, daß der eigentliche Einwand viel breiter und tiefer einzusetzen hat. Die deskriptive Schwierigkeit, in der sich Hartmann hier befindet, ist gar nicht sachlich begründet. Der Ansatz der Beschreibung, daß Subjekt und Objekt, wiewohl in unlöslicher Korrelation aneinander gebunden, urgeschiedene Sphären sind, ist vielmehr in

Frage zu stellen. Daß das Subjekt eine »Sphäre« hat, scheint, wenigstens in dem Sinne, den Hartmann damit verbindet, wenn er den »Satz des Bewußtseins« an dieses angebliche phänomenale Moment anschließt, dem Phänomen geradezu zu widersprechen. Die Polemik der Phänomenologen gegen den »Bewußtseinskasten«, wiewohl sie nur einen sehr primitiven Gegner wirklich trifft, hat doch das Verdienst, den Seinssinn einer solchen Rede von einer Subjektssphäre problematisch gemacht zu haben. Bei Hartmann spielt dieser Ansatz einer Subjektssphäre für die nähere Beschreibung des Erkenntnisphänomens eine verhängnisvoll große Rolle: es ist von einem Hinausgreifen des Subjekts aus seiner Sphäre, von einem Einholen der ergriffenen Bestimmtheiten des Objekts in die Subjektssphäre die Rede. Die anschauliche Basis für diese Thesen läßt sich nicht beibringen. Zwar mag es so etwas wie eine Einbeziehung von Objekten in das Erkenntnisfeld geben, das man gleichnisweise vielleicht mit einem Näherziehen des Objektes an das Bewußtsein oder in das Bewußtsein umschreiben dürfte. Aber vom Erkenntnisphänomen her eine Innensphäre des Bewußtseins anzusetzen, der die Objekte draußen gegenüber bleiben, ist und bleibt doch eine unzulässige Hypostasierung. Im Sinne der in diesem Buche vorgenommenen Beschreibung müßte sich ergeben, daß die Rede von einem Subjekt, das ganz und gar in sich bliebe, einen Sinn behielte. — Davon aber zeugt nichts im Phänomen der Erkenntnis. Vielmehr: wo Erkenntnis ist, da findet sich das Subjekt von vornherein in und mit einer Welt der Objekte vor. Wo Erkenntnis ist, da hat es gar keinen Sinn, von einem Beisichsein des Subjektes zu sprechen: in der Erkenntnis hat sich das Subjekt von vornherein mit seiner Welt, und nur, sofern es (eben erkennend) seine Welt hat, hat es sich selbst. Vielleicht dient es der Klärung dieser Gegenaufstellungen, wenn man die Struktur des habituellen Wissens neben die der aktuellen Erkenntnis stellt: auch dort ist von einem Insichstecken des Bewußtseins keine Rede. Auch habituelles Wissen basiert bereits auf dem Erkenntnisbezuge zur Welt der Objekte. Von den in der Hartmannschen »Phänomenologie der Erkenntnis« angeführten Wesenszügen ist auch hier nichts zu finden, ja, hier fehlt selbst das Moment der Neueinbeziehung von Objekten in den Erkenntniskreis des Subjektes. Nach Hartmann müßte hier also das Subjekt mit seiner Welt von Bildern allein beschäftigt jeden unvermittelten Bezuges auf die reale Welt entbehren. Dem widerspricht aber das Phänomen der Aktualisierbarkeit des Wissens [1]).

1) Mit der Heranziehung des habituellen Wissens möchte ich herausheben,

Es mag scheinen, als entsprächen diese kritischen Thesen dem Standpunkte eines gnoseologischen Monismus: Die Relation wird als das Primäre gefaßt, die Relata als sekundär. Gegen einen solchen Standpunkt führt der Verfasser zur Widerlegung an, daß im Gegenteil beiden Polen der Relation ein Ansichsein zukommt oder wenigstens zukommen kann: dem Subjekt, sofern es auch handelndes, fühlendes, erlebendes, dem Objekt, sofern es unabhängig von der Erkenntnis »seiende Sache« ist (S. 255). Indessen mag einen die systematische Konsequenz dieser Bemerkungen noch nicht bekümmern. Auszugehen ist von dem, was in der Erkenntnis phänomenologisch ausweisbar vorliegt. Daß es Gegenphänomene geben soll, die einer naheliegenden systematischen Konsequenz widersprechen, geht einen so lange nichts an, wie man sich auf dem Boden des Erkenntnisphänomens weiß. Liegen in ihm selbst Verweise auf andere Verhaltungen des Subjekts zur Welt der Objekte, so wird das zu beachten sein. Aber so wie Hartmann die Frage ansetzt: wie kommt das Subjekt zu seinem Objekt? (auf diese Fragestruktur läßt sich die Hartmannsche »Phänomenologie« bringen), ist der Boden des Phänomens eigentlich schon verlassen oder besser: noch gar nicht gewonnen. Denn die Aktualität der Erkenntnisrelation, die der Verfasser als sein Thema bezeichnet, ist in phänomenologischer Beschreibung aus ihr selbst zu fassen. Weder einem herkömmlichen Probleminteresse noch der Rücksicht auf andere Phänomene ist Raum zu geben. Faßt man die Frage so, wie Hartmann es schließlich in seiner Aporetik mit erstaunlicher Schärfe tut, dann gibt es keine Antwort. Wenn Subjekt und Objekt urgeschiedene Sphären sind, dann ist es nicht nur unverständlich, sondern geradezu objektiv unmöglich, daß das Subjekt das Objekt erfaßt. Hartmanns Auskunft (in seiner ontologischen Grundlegung), daß Subjekt und Objekt in der gleichen Seinsebene liegen und vor aller gegenseitigen Isolierung schon ursprünglich verbunden sind, ist daher im Grunde kaum etwas anderes als die Widerlegung seiner eigenen »phänomenologischen« Aufstellungen [1]).

Soviele Aporien historisch vorliegender Standpunkte Hartmann auch als künstliche und durch entbehrliche Annahmen geschaffene

daß die eigentliche Grundbeziehung, die auch ich für eine ontologische halte, von der Besonderheit der Struktur des erkennenden Erfassens unabhängig und allen Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt gemeinsam ist. Vgl. unten.

1) Selbstverständlich will ich mit dieser Bemerkung nicht dem Verfasser einen inneren Selbstwiderspruch zuschieben, sondern auf die relative und vorläufige Rolle, die seine »Phänomenologie« im Dienste der Untersuchung allein kann spielen wollen, hinweisen.

entlarvt (diese Arbeit ist im Sinne einer kritischen Destruktion der philosophischen Tradition eine ebenso scharfsinnige wie ertragreiche Leistung), die von ihm selbst formulierten Aporien, die er natürliche, aus den Phänomenen selbst erwachsene nennt, sind selbst nicht notwendige, sondern aus der historischen Bedingtheit seiner »phänomenologischen« Feststellungen her bestimmt. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß sie ganz im gleichen Sinne künstlich geschaffen sind, wie die von Hartmann selbst durchdiskutierten, in die sich die philosophischen Systeme der Geschichte verwickeln; vielmehr kommt ihnen für unsere heutige Forschungslage ein gewisser Vorrang mit Recht zu. Aber sie sind nicht eigentlich aus dem Dahaben der Sache selbst gewonnen, so wenig wie die »phänomenologischen« Feststellungen, aus denen sie erwachsen, sondern aus einer durch den ganzen geschichtlichen Weg des Erkenntnisproblems bedingten Weise, auf die Sache hinzublicken. Hierin liegt der entscheidende Gesichtspunkt für die Einschätzung der hier geleisteten Arbeit vor dem Forum der zeitgenössischen philosophischen Forschung: Das Hartmannsche Buch hat die erkenntnistheoretische Tradition von Jahrhunderten so sehr auf ihren wesentlichen Gehalt reduziert und so sehr die Probleme auf die Spitze getrieben, daß ihm, wenn auch wesentlich nur in Form solch negativer Einsicht, die Erkenntnis zufällt, daß dieArbeit wo anders, tiefer und ursprünglicher anzusetzen hat. Am ursprünglichen Phänomen gemessen, ist weder diese »Phänomenologie der Erkenntnis« noch die aus ihr entwickelte Aporetik der unmittelbare Weg zur Sache, sondern ein aus der universalen historischen Bedingtheit der gegenwärtigen philosophischen Lage herstammender, konsequent zu Ende geführter Umweg, der vom Negativen her lediglich den *τόπος* des zur Aufgabe Gestellten anzugeben vermag.

Ich verfolge die Struktur der Hartmannschen Arbeit noch ein Stück weiter. Das Stahlnetz von Aporien, das vor die Sache gespannt ist, läßt sich nicht mit tieferer Durchdenkung dieser Aporien zerreißen. Vielmehr ist — das wurde schon deutlich — die Lösung dieser Aporien aus ihnen selbst heraus nicht möglich. Die »ontologische Grundlegung«, die Hartmann der Behandlung der Aporien vorausschickt, trägt dem Rechnung. Sie ist ein neuer Ansatz, an das Phänomen heranzukommen, von vornherein auf einer breiteren Basis ruhend. Denn der ontologische Gesichtspunkt umfaßt alle möglichen Problemgebiete der Philosophie, sofern ihnen ein Sein (in irgendeinem Sinne) zukommt. Es liegt in der Tendenz der Hartmannschen Ontologie, die große, um nicht zu sagen: groteske Täuschung aufzudecken, der sich jede Philosophie hingibt, die im System

der überlieferten Disziplinen der Erkenntnistheorie, Logik, Ethik usw. das Ganze des Seins ergriffen zu haben meint. Die ontologische Grundthese gestattet es demgegenüber, in sorgfältiger Einzelarbeit überall an den Punkt heranzuführen, an dem sich das Bekannte als in ein Gefüge unbekannter und unerkennbarer Seinsrelationen eingebettet erweist. Charakteristisch ist aber, daß Hartmann an dem durch die Tradition gesteckten Rahmen philosophischer Disziplinen durchaus festhält. Wenn er daher in der konkreten Forschung überall auf Irrationalität stößt und allein der Grenze der Erkennbarkeit sich anzunähern strebt, tut man sehr falsch, wenn man seinen Irrationalismus mit besonders in der populären Philosophie unserer Tage herrschenden irrationalistisch-intuitivistischen Modeströmungen zusammennimmt. Sein Irrationalismus ist ein streng wissenschaftlicher. Er entspringt dem kritischen Bewußtsein, daß die Forschung in den Grenzen der philosophischen Disziplinen hinter ihrer Aufgabe, das Ganze des Seins zu erfassen, prinzipiell zurückbleibt. Hartmanns Ontologie sucht einzig das Zerstreute und Auseinandergezogene eines philosophischen Systems, das sich in strenger, kritischer Arbeit von vager Spekulation freihält und sich deshalb mit dem Wenigen begnügen muß, das unserer Erkenntnis zugänglich ist, zu der letzten uns erreichbaren Einheit zusammenzufügen. Was herauskommt, ist ein Aufeinanderverweisen der Problemgebiete, ein System von Problemen, aber ohne daß das jeweilig zur Untersuchung Stehende selbst eigentlich an Rundheit und Fülle gewönne. Die Richtigkeit der Einsicht, die zu der Konzeption einer allgemeinen Ontologie und der Einfügung des rationalen Bereiches in ein System irrationaler Relationen führt, ist also nicht zu bestreiten. Aber für eine tiefere Erfassung des Erkenntnisphänomens vermag eine so allgemein und abstrakt gefaßte ontologische Grundthese nur wenig zu leisten. Es bleibt für Hartmann — wie es nicht anders sein konnte — ein unlösbares Restproblem, wie sich die Uebertragung der Objektbestimmtheiten auf das Subjekt vollzieht, auch wenn das abstrakte Schema dafür (in einer Identität der beiderseitigen Kategorien) gefunden ist.

Ueber das Gewicht der hier entworfenen Ontologie werden andere Untersuchungen des Verfassers erst das Urteil ermöglichen [1]. Soviel muß man aber hier betonen, daß der Gehalt der onto-

---

1) Gewisse Stellen in diesem Buch machen es zur Gewißheit, daß diese ganze Erkenntnistheorie als eine methodisch bedeutsame Voruntersuchung für eine viel breiter anzulegende Ontologie gedacht ist, nicht etwa umgekehrt die Ontologie dem erkenntnistheoretischen Probleminteresse zuliebe entworfen ist.

logischen Grundthese nach einer viel umfassenderen Erschliessung für das Erkenntnisphänomen verlangt, freilich mit den Kräften einer ganz andersartigen philosophischen Forschung, die in der zünftigen Phänomenologie tatsächlich geübt wird. Die überlieferten philosophischen Disziplinen müssen gegenüber der universalen Fülle des konkreten Phänomens zurücktreten. Das ist — scheint es — überaus fraglich geworden, ob es einen Sinn hat, das Erkenntnisphänomen aus seiner konkreten Nachbarschaft zu anderen Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt so sehr in der Deskription herauszulösen, daß Phänomene wie das der Handlung eine förmliche Gegeninstanz gegen die systematischen Konsequenzen der Deskription ergeben. (Vgl. u. a. S. 255.) Es drängt sich die Vermutung auf, daß nur ein solches Verfahren daran schuld ist, daß das Phänomen der Erkenntnis überhaupt mit Aporien verbaut erscheint. Die nachträgliche Besinnung auf Grund des Systemzusammenhanges der philosophischen Disziplinen vermag es freilich nicht zu klären, wie die verschiedenen Verhaltungsweisen des Menschen, der da in der Welt lebt, sich vereinen und miteinander sind. Dieser »Strukturzusammenhang« — um mit dem Terminus auch an den Forscher zu erinnern, dessen Arbeit in dieser Richtung ging, an Wilhelm Dilthey — erfordert eine eigene ursprüngliche Erforschung, die für eine erkenntnistheoretische Grundlegung unentbehrlich ist, wenn sie nicht gar sie selbst schon leistet. Das von Hartmann formulierte Ideal eines Maximums an Gegebenheit wird eben nicht erreicht, indem man den Rahmen der in Betracht gezogenen Probleme möglichst weit spannt und die Ergebnisse einer Untersuchung mit denen anderer kontrastiert [1]), sondern indem das zur Untersuchung gestellte Phänomen dort aufgesucht und dort beschrieben wird, wo es von sich selbst aus allein in seiner wahren Fülle angetroffen werden kann.

Dieser methodischen Forderung gegenüber läßt sich nicht ohne Grund geltend machen, daß eingehende Analyse ja immer gezwungen ist, einzelne Problemlinien isolierend zu verfolgen. An dieser unentrinnbaren Notwendigkeit bricht sich jeder anders gerichtete Versuch. Das ist wahr. Aber die erkenntnistheoretische Problemstellung ermangelt so lange des zureichenden Fundamentes, als bis mit der

---

1) Für diese Struktur des Denkens ist vor allem auch der frühe Aufsatz von Hartmann: »Systembildung und Idealismus«, Festschrift für H. Cohen, 1913, aufschlußreich. Auf die Spitze getrieben findet sie sich in diesem Buch in der Aporie, mit welcher das Verhältnis zweier philosophischen Disziplinen (!), Gnoseologie und Ontologie, formuliert wird.

Analyse der Gesamtheit der menschlichen Verhaltungen zur Welt wirklich das volle menschliche Dasein in den Ansatz dieser Frage eingegangen ist.

Wie die phänomenale Basis in diesem Sinne zu verbreitern wäre, mag hier kurz skizziert werden. Es wird sich im Zusammenhang dieser Skizze zeigen, wie sich zugleich Schritt für Schritt das eigentlich Rätselhafte im erkenntnistheoretischen Problem verflüchtigt, wie sich der scheinbare gnoseologische Monismus, der hinter diesen kritischen Bemerkungen zu liegen schien, in eine ganz schlichte Aufrollung der phänomenalen Zusammenhänge wandelt. Das wird deutlich an der Art, wie sich die von Hartmann gegen den Standpunkt eines gnoseologischen Monismus angeführten Momente als Phänomenbestände glatt in die Gesamtbeschreibung einfügen. Daran kann — scheint mir im Gegensatz zu einer Andeutung des Verfassers — kein Zweifel sein: im erkennenden Verhalten des Menschen liegt, daß der Mensch sich auch handelnd zur Welt verhalten kann. In beiden Fällen aber liegt kein Anlaß vor zu fragen, wie der Mensch zu dem Gegenstande seines Verhaltens kommt. Beide sind da, Mensch und Welt, in und mit ihnen auch die Verhaltungen selbst. Von einer Transzendenz des Subjekts gegen sein »Verhalten« kann nicht die Rede sein; ob erkennend oder handelnd: der Mensch steht in der Welt und in seinem Verhalten zu ihr besteht sein Dasein. Für die Erkenntnisaporetik ergibt sich aus dem Ansichsein des Subjekts einfach deshalb nichts, weil dieses Ansichsein eine künstliche Abstraktion ist. Ein konkretes Phänomen solchen Ansichseins, etwa als »Beisichsein« gibt es nicht. Selbst der Mystiker, der der Welt abzusterben strebt, hebt sich in seiner Ekstase nur vermeintlich aus seiner Beziehung zur Welt heraus. Auch die Abkehr von der Welt ist eine Anerkennung des eigenen Seins in ihr.

In all dem liegt ein Versuch, die von Hartmann aufgestellte ontologische Grundrelation inhaltlich zu entfalten. Auch handelnd und fühlend l e b t der Mensch in der Welt. Sein Erkennen ist eingelegt in das Ganze seines Seins in der Welt. Wer das Erkenntnisphänomen in den Blick rückt, so wie es von sich aus ist und sich zeigt, muß es erfassen als eine der möglichen Verhaltungsweisen des Menschen — und alle sind Verhaltungsweisen zur Welt. Diese ursprüngliche Bezogenheit des Subjektes auf das Objekt ist eine ontologische. Sie ist weder eine solche bloßen Seins (etwa wie Buch und Tisch aufeinander bezogen sind, wenn das Buch auf dem Tisch liegt), noch bloßen Bewußtseins, sondern diejenige Seinsbeziehung, die einem Bewußtsein zum Gegenstande eigentümlich ist. In dieser

vollen Urbeziehung des Menschen zur Welt hat die Erkenntnisrelation ihren Boden. Als ein Moment an dieser Relation liegt sie auch in dem Phänomen des Handelns. Daß sie hier überall nicht in freier Selbständigkeit, rein um des Wissens willen aktualisiert ist, sondern bestimmten Zwecken dienstbar oder besonderen Funktionen eingeordnet, sei ein Hinweis darauf, daß auch das sog. reine, theoretische Erkennen, wenn auch noch so sehr aller Dienstbarkeit gegen praktische oder sonstige Zwecke entbunden, hineingestellt ist in den Lebenszusammenhang des Menschen. Ausgehend vom Sichorientieren und Sichzurechtfinden, allmählich in reines Vertrautsein mit, Kennen übergehend, schließlich purem Wissenwollen zustrebend, ist es in seiner ursprünglichen Gestalt voller und tiefer an den Menschen, wie er da ist, gebunden, als die wissenschaftliche Erkenntnis ihrem Anspruch zuliebe zugibt [1]).

Das andere wichtigere Argument, das Hartmann gegen einen gnoseologischen Monismus treffend ins Feld führt, daß dem Objekt unabhängig von der Relation ein Ansichsein zukommt, ist phänomenologisch nicht weniger aufschlußreich. Daß der Gegenstand der Erkenntnis »seiende Sache« ist und daß dieser seienden Sache das Erkenntnisinteresse gilt, entspricht dem Phänomen. Deshalb ist dieses, daß man noch weiter in die Sache eindringen kann, sich tiefer noch mit ihr vertraut machen kann, notwendiger Modus alles, auch des naiven Erkennens. Vor allem auch das Moment ist wesentlich, daß der Erkennende sich dessen wohl bewußt ist, daß die Sache, auf die er erkennend gerichtet ist, unabhängig von seinem Erkennen ihr Sein hat. Aber die Reflexion, ob das als seiend Vermeinte auch wirklich Seiendes ist, die erkenntnistheoretische Frage kann hier zunächst aus dem Spiel bleiben. Sie wird auf ihre phänomenale Valenz bei der Besprechung der Hartmannschen Lösung der Aporie des Wahrheitskriteriums abzuwägen sein. Hier halte man sich rein an das Phänomen. Eine Frage aufwerfen, bevor alle ihre Voraussetzungen klar sind, heißt, sich den Weg zur Antwort verbauen. Es charakterisiert die Rolle des Erkennens im menschlichen Dasein, daß

1) Hiermit etwas gegen diesen Anspruch der Wissenschaftlichen Erkenntnis zu sagen, liegt mir völlig fern. Aber das rein theoretische Erkennen, spätes Erzeugnis eines entwickelten Weltstandes, hat seine systematische Ursprungsstätte in obigem Phänomenzusammenhang. Deswegen bietet sich das Erkenntnisphänomen am deutlichsten für das erkenntnistheoretische Problem und dessen philosophische Einschätzung im naiven Stande, wo es vom erkenntnistheoretischen Probleminteresse noch ganz unberührt ist.

dem Erkennen prinzipiell j e d e s Seiende zugänglich ist, aber immer nur ein begrenzter Ausschnitt aus dem Seienden jeweiliges Thema sein kann. Hier setzt eine neue Reihe von Phänomenen ein, die den praktischen Einschlag im Erkennen betreffen, das Gegenstück zum Erkenntniseinschlag in allem Handeln, Fühlen usw. Hierher gehört die Willensspannung des Forschers, der in die Welt der Gegenstände eindringen möchte, hierher der Entschluß, mich einer bestimmten Gegenständlichkeit zuzuwenden, die Wahl, in welcher Richtung ich erkennen, wofür ich mich interessieren will usw. Das sind Momente am Erkenntnisphänomen, die die Relation des Erfassens in den Zusammenhang des lebenden Menschen einstellen. Sie sind bedingt durch die Transzendenz und Irrationalität des Seins.

Eine weitere Reihe von Phänomenen betrifft das in jedem konkreten Erkennen vorfindliche Gefühlsmoment. Auch dieses ist nicht gleichsam eine ferne Begleitmusik, sondern greift bedeutsam in den Gang des Erkennens ein. Man wird hier in flüchtiger Typik die von der Besonderheit des Gegenstandes bestimmten Gefühle, die Gefühlsantworten, von den der jeweiligen Zuständlichkeit des Ich anhaftenden Gefühlen scheiden dürfen. Beide Arten sind von oft bestimmendem Einfluß auf das Erkennen: auf die Intensität des Erfassens, auf die Kühnheit der Resultate, auf ihre Zuverlässigkeit und Beständigkeit. Auch für das Phänomen der thematischen Wahl sind sie bedeutsam. Es ist eine bestimmte Gefühlsantwort, die unser Interesse bestimmt. Keineswegs vermag ein völlig freies Belieben unsere Aufmerksamkeit auf das Eine oder das Andere zu richten. Wir haben unser Interesse nicht völlig in der Hand. Der Gegenstand interessiert uns. Es ist, als ob das Seiende selbst eine Anziehung auf uns ausübte. Das spricht sich in diesem Gefühl des Beteiligtseins, Betroffenwerdens, Angeregtseins, das wir Interesse nennen, aus.

Die Art, wie sich die von Hartmann formal aufgedeckte Seinsrelation im Erkenntnisphänomen konkret darstellt, ist also eine höchst komplexe. Den ganzen hier angedeuteten Ueberbau zu vernachlässigen und lediglich das Phänomen des Erfassens und seine eigentümliche gegenständliche Struktur der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt zugrunde zu legen, ist eine gerade für eine wirklich ontologische Betrachtung verhängnisvolle Abstraktion, die nicht einmal diesem Grundschema voll gerecht zu werden gestattet.

In seiner »ontologischen Grundlegung« entwickelt der Verfasser, wie sich um die Subjektsphäre in doppelter Schichtung die Sphären des tatsächlich Objizierten, des Nichtobjizierten, aber Objizierbaren,

und des Nichtmehrobjizierbaren, Irrationalen oder Transintelligiblen legen. Sehr richtig wird darauf hingewiesen, daß der Schwerpunkt der Erkenntnisrelation im Irrationalen liegt. Sie ist dem Sinne ihrer Beziehung nach weder in die Sphäre des Erkannten, noch die des Erkennbaren gebunden. Daß die seiende Sache hinter dem Objizierten liegt, ist also mehr gleichnisweise zu verstehen. Dem erkennenden Bewußtsein gilt, sozusagen durch das Objizierte hindurch, die seiende Sache (zu der ja das Objizierte auch gehört) selbst als sein eigentlicher Gegenstand. Die eigentliche Erkenntnisrelation spielt mithin (und das ist gerade das eminent Metaphysische in der Erkenntnis) zwischen dem menschlichen Bewußtsein in seiner jeweiligen Fülle und der seienden Sache als Glied seiner Welt, aber nicht zwischen einem erkenntnistheoretischen Subjekt und dem Objekt im engen Sinne des wirklich Objizierten vom Seienden. »In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit«[1]. Daß das abstrakte Schema der Erkenntnisrelation jemals »konkrete« Wirklichkeit werde, ist prinzipiell ausgeschlossen. Ganz gegenstandslos bleibt daher auch der Einwand: Was ist eigentlich die seiende Sache an sich selbst, wenn jedes Seiende erkannt, behandelt, ästhetisch angeschaut, gefühlshaft beantwortet werden kann? Welches ist die wahre Welt? Die Antwort liegt auf der Hand: Es ist schlechterdings unmöglich, eine dieser Seiten der Sache als die wahre herauszuheben, genau wie es unmöglich ist, eine dieser Beziehungen des Subjekts auf die Sache in ihrer Isoliertheit wirklich zu nehmen. Es liegt also nirgends im Phänomen ein Ansatzpunkt zu solcher Frage. Die mannigfachen Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt sind sein Dasein. Ihre Irrationalität ist nicht die eines unlösbaren erkenntnistheoretischen Problems, sondern die des Daseins selbst. Hartmann hat also prinzipiell nicht Unrecht, wenn er die Irrationalitäten, in die das Dasein eingebettet ist, hervorkehrt. Aber im einzelnen ist stets die kritische Frage zu stellen, ob die Irrationalität gewisser Problemketten nicht nur die Unmöglichkeit beweist, aus all zu schmal gewählter phänomenaler Basis Aufschlüsse zu empfangen. Für das Problem der Erkenntnistheorie, wie Hartmann es stellte, gilt jedenfalls: Wer zu früh fragt, bekommt keine ausreichende Antwort. Und, wer sich wirklich unbefangen genug umschaut, der wird hier nicht mehr fragen.

Nun ist in Hartmanns Ansetzung des erkenntnistheoretischen Problems immer noch, so sehr er sonst von dem Neukantianismus

[1]) Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede.

abrückt und der natürlichen Weltansicht nahebleiben möchte, die naturwissenschaftliche Erkenntnis von bestimmender Bedeutung. In der methodischen Form ihres Vorgehens sieht er mit Recht den Ansatz für das Problem der Erkenntnistheorie [1]. Seine Orientierung an der Naturwissenschaft ist freilich nicht im selben Sinne zu verstehen, wie die Kants und des (Marburger) Neukantianismus. Hartmann steht der Ueberbewertung der wissenschaftlichen und philosophischen Weltansicht seinen inneren Motiven nach durchaus fern. Aber sie liegt eben unausweichlich in der Konsequenz der erkenntnistheoretischen Problemstellung, in der eine überbauende Rechtfertigung der Erkenntnis angestrebt wird, von der das Phänomen der naiven vorwissenschaftlichen Erkenntnis nichts weiß.

Daß es die alte Frage nach der Rechtfertigung der Erkenntnis ist, die Hartmann aufwirft, zeigt seine Aporie des Wahrheitskriteriums und deren Behandlung. Der Ausgangspunkt ist, daß Wahrheitsbewußtsein in einer gewissen Unabhängigkeit von der Wahrheit ist. Es muß nicht immer Wahrheit sein, was vom Bewußtsein als Wahrheit vermeint wird. Deshalb — sagt Hartmann — bedarf es eines Kriteriums, das dieses Wahrheitsbewußtsein, dem wirklich Wahrheit entspricht, von allem vermeintlichen Wahrheitsbewußtsein unterscheidet. Die Form des Wahrheitsbewußtseins ist die Evidenz. Was aber verbürgt, daß dieser Evidenz Wahrheit entspricht? — In der immanenten Erkenntnis idealer Gegenstände mag dieser Index der Evidenz genügen. Da gilt der spinozistische Satz: veritas norma sui et falsi; denn hier ist Wahrheit einfache Widerspruchslosigkeit. Aber wo es sich um die Erkenntnis transzendenter Gegenstände handelt, ist ein Kriterium einfach nicht zu entbehren. Das relative Kriterium, das Hartmann skizziert, beruht auf einem selbständigen Zusammentreffen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis an demselben Gegenstande. Nach Hartmann ist das gar kein künstlich-methodologisches Mittel, sondern rechtfertigt sich als Auseinanderlegung der Elemente, die in aller naiven und wissenschaftlichen Erkenntnis zusammenbestehen und enthalten sind.

Es ist richtig, daß es ein Phänomen rein aposteriorischer Erkenntnis gar nicht gibt. Immer sind bereits apriorische Elemente in der Erkenntnis darin. Diese beiden Instanzen sind also in der

---

1) Die Rolle, die die naturwissenschaftliche Denkweise in diesem Buche wie in den meisten erkenntnistheoretischen Arbeiten der neueren Philosophie spielt, wäre Gegenstand einer besonderen Untersuchung. Hier kann nur flüchtig darauf hingewiesen werden.

Tat auch im natürlichen Welterkennen wirksam. So verstanden, scheint mir aber darin kein Kriterium zu liegen. Die Selbständigkeit dieser beiden Instanzen ist eine scheinbare nur. In das reale Sein der Erkenntnis eingegangen sind sie beide den gleichen Deutungstendenzen und damit den gleichen Fehlerquellen ausgeliefert. Beispiele mögen das erhärten. Bei der Betrachtung eines alten deutschen Holzschnittes etwa klärt sich mit dem Auffassen des stofflichen Motives selbst erst das visuelle Bild. Greift diese Auffassung einmal fehl, dann ist das reine Wahrnehmungsbild oft genug selbst entsprechend verzerrt, und doch hält der Beschauer daran fest. Oder: ich erwarte einen Besuch. Das Klingelzeichen, das mir den ungeduldig Erwarteten melden soll, glaube ich — ganz irrig — zu hören, wenn irgendein jäher Reiz meine Sinne trifft, ja selbst ohne äußere Affektion auf eine bloße innere, plötzliche Auslösung hin. Wenn dann niemand an der Tür steht, kann meine Ueberzeugung, das Klingelzeichen gehört zu haben, so fest sein, daß ich mir das Ganze nur so erklären kann, daß der Besucher wieder weggegangen ist. Dieses Beispiel ist doppelt lehrreich. Einmal bestätigt es die auch von Hartmann natürlich eingeräumte Unzuverlässigkeit, die einer oder beiden Instanzen zukommt, sodann aber zeigt es, daß auch die Einordnung einer Erkenntnis in den Zusammenhang ganzer Erkenntniskomplex, die natürlich eine Korrektivmöglichkeit darstellt, diese Unzuverlässigkeit nicht notwendig aufhebt. Zudem lebt das Wahrheitsbewußtsein einer Erkenntnis gemeinhin nicht von Gnaden einer Zusammenstimmung mit anderen Erkenntnissen. Es vermag vielmehr rein auf sich zu stehen. Jede Erkenntnis tritt zwar einer Kette von »Vorurteilen« an die Seite und mißt sich an diesen und diese an sich. Aber schon das Phänomen, daß sich eine ganz isolierte Einsicht, der eine besondere subjektive Ueberzeugtheit zukommt, auch im Widerspruch zu einer Gesamtheit früherer Einsichten zu erhalten vermag, ja, oft durchsetzt und alles Frühere durchstreicht, ist ein Beweis, daß im Wesen des Wahrheitsbewußtseins solche Verweisungen gar nicht stecken.

Gewiß kann man die Lebensfülle, die im Phänomen des naiven Welterkennens enthalten ist, auf die Bestandteile reduzieren, die aus dem abstrakten Schema einer reinen Erkenntnisgesetzlichkeit heraus das Wahrheitsbewußtsein bestimmen, aber lediglich im Phänomen der rein wissenschaftlichen Erkenntnis liegt dann eine gewisse Näherung an die Struktur dieses Wahrheitsbewußtseins. Zudem fungiert es dort durchaus als ein methodologisches Hilfsmittel. Die Idee des Kriteriums, wo sie überhaupt im Phänomen als Kri-

terium wirksam ist, ist es als Sache eines kritischen »Nachurteils«. Auf das ursprüngliche, naive Erkenntnisphänomen bezogen ist es dagegen nicht viel mehr als ein Ausdruck der spezifischen Phänomenferne der sog. Erkenntnistheorie. Im konkreten Phänomen der naiven Erkenntnis treten vor allem dem gegenseitigen Bestätigungsverhältnis eines solchen »Kriteriums« noch ganz andere Funktionen an die Seite, die im Wahrheitsbewußtsein bestätigend und bekräftigend oder hemmend und zersetzend vorliegen; als Erkenntnisoptimismus und Skepsis wären sie etwa zusammenfassend zu benennen. Gewiß können alle diese Faktoren auch eine Täuschung bekräftigen, aber gerade das entspricht dem Wesen des Wahrheitsbewußtseins und der Erkenntnis überhaupt. Die Idee eines Kriteriums — und sei es ein noch so relatives und unvollkommenes —, das die Möglichkeiten der Täuschung und des Irrtums einzuengen berufen wäre, nähme der unmittelbaren Einsicht ihre Wucht und Würde und dem Erkennen das Stück von Wagnis und Einsatz, das es mit allem Leben teilt. —

Wie wesentlich N. Hartmanns »Metaphysik der Erkenntnis« ihre ganze Einstellung aus dem durch die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie geschaffenen Stande der Forschung und von ihren Gesichtspunkten empfängt, hoffe ich gezeigt zu haben. Um so kühner wirkt Hartmanns Absage an allen erkenntnistheoretischen Idealismus. Gegen ihn haben seine Aufstellungen und noch mehr seine Problementwickelungen, den unbedingten Vorzug größerer Treue gegen die Phänomene. Freilich liegt in der Sparsamkeit positiver Aufstellungen wie in der Idee eines Minimums von metaphysischen Annahmen der Beweis für ein immer noch viel zu geringes Vertrauen zu diesen Phänomenen, die sich weit eher selbst behaupten und enthüllen, als daß sie sich einer noch so kritisch argumentierenden Theoretisierung unterwerfen. Daß solches Vertrauen zu den Phänomenen das Pathos seines Buches mitbestimmt, beweist die Kritik am Idealismus. Daß es nicht das herrschende und siegende Pathos ist, macht die Schwäche dieses Buches aus. Zugleich bestimmt sich damit aber auch sein zeitgeschichtlicher Wert: es mag manchem in einer um das Vertrauen zu den eigenen Augen gekommenen Welt ein vielleicht unumgänglicher Umweg zu ihm zurück, manchem in einer um die schlichte Ehrlichkeit des Denkens gekommenen, von spekulativen Gewalten wild umhergetriebenen Zeit ein Vorbild sparsamer Strenge und ein Gewissen sein. Seine gar nicht unzeitgemäße Lehre ist: Daß wenig sagen sehr viel mehr ist als zuviel sagen.

Problematik des Geistes.

Von

Martin Fuchs (Berlin).

Einleitung.

Der Drang nach Besitz und Herrschaft ist in den Menschen so groß, daß er auch vor den höchsten Werten nicht Halt macht. Das Erhabene, das nur in der Ferne einer Verehrung lebt, wird ergriffen, niedergezogen und in der Menge unseres kleinen Besitzes vergeudet.

Es gibt solche Zeiten, die keine Fernen kennen wollen, und es hat sie von jeher gegeben. Die Menschen sind gegen ihren Himmel gestürmt und haben ihn darüber verloren. Denn das Hohe rächt sich an der usurpierenden Menschheit.

Auf die Zeiten der Usurpation folgen die Zeiten der Angst und der Mystik. Die Fernen sind verloren, aber die Nähe brennt, und die Menschheit, sündig und schwach, sieht Dämonen und Teufel. Sie wagt nicht einmal das Nahe mehr nah zu sehen, legt sich Binden über die Augen und belädt die Dinge mit Geheimnissen, um sie von sich abzurücken. Ein Dampf von Weihrauch legt sich zwischen den Menschen und sein Allerheiligstes und täuscht die verlorene Ferne vor.

Jedes Zeitalter der Angst hat sein besonderes Mysterium, denn das Erhabene wählt sich bald diese bald jene Zuchtrute, um die Menschheit Demut zu lehren, und ängstet sie dort, wo sie sündigte. Junge Völker und junge Menschen packt es an den Qualen der Geschlechtlichkeit und zwingt sie zu einem dumpfen und schmerzlichen Mysterium der Liebe. Jünglinge und Jünglingsvölker reißt es aus der Bahn ihrer freien Taten, kehrt diese Taten gegen sie selbst und baut das Mysterium des Schicksals über ihnen auf. Nur weil der Grieche an seinen Taten gelitten hatte, schuf er die prometheische Sage und die großen Schauer seiner Tragödie.

Alternde Menschen und alternde Völker endlich, Menschen und Völker unserer Zeitrechnung, die mit dem Lächeln des Wissenden über die Mysterien von Zeugung und Schicksal erhaben sich in dem

hellen Lichte ihrer Wahrheit unangreifbar fühlen, selbst aber nach allem greifen und tasten, alles einverleiben und begreifen, — diese Menschen wurden am Geiste gestraft, weil sie am Geiste sündigten.

Seit 2000 Jahren leidet die Menschheit am Geiste, der die Nöte vergangener Zeiten heilen sollte, aber der Erbe aller Not geworden ist.

Kein Mysterium ist groß genug gegen diese geistige Not. Alle Sünde geht vom Geiste aus und ist Sünde wider den Geist. Das Christentum läutet ihn täglich mit tausend Glocken vergeblich zur Ruhe und der Rauch aus Millionen von Weihrauchfässern sucht vergeblich zwischen uns und seine brennende Nähe dämpfende Schleier zu ziehen.

Der Geist ist der letzte Himmel, den die Menschheit gestürmt hat und den sie darüber verlor. Sie leidet, weil sie keine Ferne zum Geiste mehr hat; weil jeder einzelne Mensch den Geist zu besitzen glaubt, ihn in sich und mit sich trägt. Der Barbarei des Wilden verwandt, der das Heilige verzehrt, um es sich einzuverleiben, hat der neue Mensch den Geist in seinen Körper hinabgeschlungen, um ihn ganz zu besitzen, und er verkleidet diesen Frevel nur mühsam mit dem mystischen Symbole des Abendmahls, in dessen feierlicher Handlung er naiv den Frevel wiederholt, statt ihn zu sühnen.

Was ist dieser Geist, den der Mensch in seinem Innern mit sich trägt? Was ist dieses »Innere«, das ein jeder *sein* Inneres nennt und das während seines ganzen Lebens mit dem Draußen im Kampfe liegt?

Innen und Außen sind räumliche Begriffe der Körperwelt. Wir brechen eine Frucht auf und finden im Innern den Kern, der von der Schale umschlossen ist. Ist der Geist ein solcher Kern? Und was ist die Schale? Ist es der Leib, über den der Geist in wunderbarer Weise hinwegzudenken gewohnt ist, als sei er nur sein Werkzeug, um unmittelbar zu Himmel, Baum, Tier und Nachbarmensch hinüberzugreifen? Es ist seltsam, daß dieser Leib, dieses Außen schmilzt, wenn der Geist im Innern rege wird, daß wir ihn überspringen und vergessen, und daß alle Brücken, die vom Innern aus geschlagen werden, achtlos über ihn hinweggehen.

Oder ist Himmel und Erde mit allem, was der Blick faßt, die Schale des Geistes? Der Blick ist es gewiß nicht, der dem Geiste die Grenze zieht. Der Geist reicht weiter als das Auge. Wo also endet die Außenwelt, wo beginnt sie, wo sind ihre Grenzen, die der Geist nicht überflutete?

Indem man den Geist ins »Innere« bannte und die Außenwelt von ihm schied, beraubte man sich jedes Verständnissses für das

lebendige Leben. Der Geist konnte nicht zu den äußeren Dingen, die Dinge konnten nicht zum Geiste hinein, und man fragte sich vergebens, ob denn das innere Erlebnis Wahrheit sei, ob denn da draußen die Dinge wirklich seien, die der Geist sah. In Wahrheit aber sind ebensowenig »draußen« die Objekte, wie »drinnen« der Geist. Das innere Erlebnis des Geistes ist ein Akt, der weder in meinem Leibe noch in irgendeinem Dinge seine Stelle hat. Er ist ebensosehr draußen unter den Dingen, wie drinnen in unserer Brust. Der geistige Vorgang vollzieht sich ebensosehr in den sogenannten Dingen der Außenwelt wie in dem sogenannten Innern; oder auch ebensowenig in dem einen wie in dem andern.

Der Mensch hat sich nicht gescheut, den Geist in eine Stelle des Raumes zu bannen, ihn in Beziehung zu äußeren Dingen zu setzen, ihn so zum Körper unter Körpern zu machen, zum Ding, das sich mit andern Dingen stößt, und ihm sein Leben und seine Kraft zu nehmen. Er hat damit nicht allein den Geist getötet, sondern mit ihm die ganze Welt, die er trug, und die nun als eine Fata Morgana in der Luft stand.

Das alles hat der Mensch getan, und er hat es getan, weil er den Geist *haben* wollte. Weil er ihn wie ein Ding in seinem Leibe mit sich herumtragen wollte, hat er ihn zum Dinge gemacht; weil er ihn besitzen wollte, hat er ihn getötet, wie sich eben nur Totes besitzen läßt. Um diesen Preis hat er ihn sich angeeignet und sich an ihm vergriffen. *Mein* Geist ruft er und fühlt seinen Wert. *Meine* Gedanken prahlt er und erhebt sich über eine geistlos gewordene Außenwelt.

In Wahrheit aber ist der Geist nicht *mein* Geist, auch nicht menschlicher Geist. Nicht der Mensch hat den Geist, sondern der Geist hat den Menschen, wie er alles hat, dem er Leben gibt.

Mag immerhin der Skeptiker »seinem« Geist kein Mehr an Wahrheit zugestehen als den dumpfen Bildern des Tieres; um seinen Geist handelt es sich nicht, sondern um den Geist schlechthin, und der gehört weder diesem noch jenem.

I.

Denken und Materie.

Aus dem Gebrauche der Worte, wie sie der gemeine Verstand gewählt hat, um sich von seinen Erlebnissen Rechenschaft zu geben, mag sich manches für die Geschichte der Wahrheit lernen lassen, mehr noch für die Geschichte der menschlichen Irrtümer. Die Bil-

dung des wunderlichen Begriffs der »Innenwelt« und des »Innern« verdankt ihren Ursprung dem anmaßenden Bedürfnis der leiblichen Besitzergreifung am höchsten aller Werte. Aber unsere Anmaßungen und Irrtümer schöpfen nur selten aus dem Leeren; meist sind sie kühne Umgestaltungen einer Wahrheit, die ihnen zugrunde liegt. Es genügt nicht, sie als Irrtümer abzutun, es gilt, ihren versteckten Wahrheiten auf die Spur zu kommen.

Es ist wahr: das innere Erlebnis ist nicht auf eine Stelle des Raumes beschränkt, von dem aus es sich auf eine ihm äußere Welt verbreitete, sondern es vollzieht sich in den Objekten der Erkenntnis wie in dem Erkennenden selbst. Aber warum scheiden wir zwischen beiden, warum trennen wir den lebendigen Geist von einer Sphäre, die ihm angehört und ihm doch offenbar fremd ist. Denn soviel ist sicher: wenn der Geist sich auch nicht räumlich trennen läßt, und wenn auch in der ganzen äußeren Welt keine Stelle ist, die nicht dem Geiste gehört, so ist doch da ein anderes, das ihm entgegengesetzt werden muß, und wären es auch nur die räumlichen Beziehungen selbst, die ihm abzusprechen wir gezwungen sind. Diese räumlichen Beziehungen sind dem Geiste »äußerlich«, aber sie sind es nicht in räumlichem Sinne, weil der Geist dann selbst in dieser Beziehung stände, sondern sie sind ihm äußerlich eben, weil sie *Beziehungen* sind.

Das also bleibt als Wahrheit aus der Scheidung des geistigen Innern und der ungeistigen Außenwelt: das »Außen« zum Geiste ist die Beziehung, die Relation. Alles bloß im Verhältnis steckende und stecken gebliebene ist außen. Die Außenwelt ist die Welt der Beziehungen.

Wer sich einmal aus einem tiefen Bedürfnisse heraus die Frage gestellt hat: was stößt die Dinge in ein unbekanntes Draußen und zieht mein Inneres von ihnen zurück, der wird zu dem Erkenntnisse kommen, daß es das Hinüber- und Herübergreifen der Beziehungen ist, was sie ablöst und mit einer fremden Existenz begabt. Dieses Netzwerk der Beziehungen trennt die Dinge um so mehr vom Geiste, je mehr es sie dem Geiste »begreiflich« macht. »Begreifen« in diesem niedersten Sinne ist eine Entfremdung, und es scheint nur darum das Gegenteil, weil es erstmals die uns entfremdeten Dinge als eigene Existenzen vor uns hinstellt und uns ihre Bekanntschaft zu vermitteln scheint.

Die Beziehung ist das Außen zum Geiste. Es mag wunderlich scheinen, daß hier gerade das als äußerlich bezeichnet wird, was sonst die eigenste Domäne des Geistes schien: der Gedanke. Aber es ist kein

Widerspruch zum Aeußern, Gedanke zu sein. Nur Gedanken sind äußerlich, nur Gedanken sind dem Geiste gegenüber Außenwelt.

Es ist das Fragmentarische aller gedanklichen Beziehungen, was sie dem Geiste entfremdet, das Herausgegriffene und Abgerissene aller Relation. Die Willkürlichkeit und Bedürftigkeit des Relativen scheidet es vom Geiste, mögen wir ihn im Gegensatz dazu das Absolute, die Substanz oder wie immer nennen. Die Beziehung ist das Unvollendete und darum das Draußen. Die Außenwelt ist die Welt der Beziehungen und daher unvollendet und unvollendbar wie sie.

Bei der Fassung des Begriffs Außenwelt als der Welt der Beziehungen haben wir des Raumes nicht gedacht. Erstaunlicherweise schiebt sich gerade der Raum für unser Denken allenthalben in den Vordergrund, wenn von der Welt der äußeren Dinge die Rede ist. Daß der Raum schon bei der Geburt der »Außenwelt« aus dem »Innern« des Geistes Pate gestanden hat, wurde oben bereits als Irrtum gekennzeichnet. Das Außen als Gegenspiel des Geistes ist gewiß nicht eine Beziehung im Raume. Aber das Außen deckt sich ebensowenig mit dem Raum überhaupt.

Richtig ist nur, daß die räumliche Beziehung, sowie jede Beziehung überhaupt, äußerlich ist und das Außen vermittelt; daß das räumliche Nebeneinander, die gedankliche Ordnung des Raumes, das Draußen gestaltet; daß der Raum als ein Feld der Relationen, als Kreuzungsplatz der Beziehungen und eben darum äußerlich ist, und daß wir die räumliche Welt um dieser Beziehungen des Nebeneinanders willen berechtigt sind, als Außenwelt zu denken.

So ist die räumliche Beziehung als eine der wesentlichsten Beziehungen, stark an der Bildung der äußeren Welt beteiligt, aber die Außenwelt geht in ihr nicht auf. Daß man gerade in ihr den einzigen Faktor des Draußen erblickt hat, hat dazu geführt, nicht in dem, was der Raum mit anderen Gedanken gemeinsam hat, nicht in der »Beziehung« das Wesen des Draußen zu erblicken, sondern in dem, was spezifisch räumlich ist, in den körperlichen Dingen. Dem gemeinen Verstande ist die Fülle der bunten Dinge, die Mannigfaltigkeit der unterschiedlichen Körper das Draußen, während gerade der Gedanke, die gedankliche Ordnung der Beziehungen dem inneren Geiste gehören soll. Aber gerade dies ist die Wendung, die gemacht werden muß: nicht das Denken ist innerlich, nicht die Ordnung ist innerlich, sondern gerade sie sind das Außen des Geistes, und der Raum ist darum äußerlich, weil und insoweit er gedacht wird. Daß darüber

auch die Mannigfaltigkeit der körperlichen Dinge in die äußere Welt fällt, ist natürlich, denn alle diese Dinge sind Dinge, weil sie gedacht werden und weil sie uns in ihren Beziehungen zueinander erscheinen, um derentwillen sie der Außenwelt angehören.

In der wunderlichen Verkennung, mit der man gerade die Räumlichkeit zur Grundlage der Außenwelt machte, ist man soweit gegangen, in ihr den »äußeren Sinn« zu erblicken. Diesem äußeren Sinn stellte man einen inneren Sinn gegenüber: die Zeit. Noch einer der bedeutendsten Denker der Gegenwart weist dem Raume die schlechte Materie der Aeußerlichkeit zu, während er die Zeit an dem inneren Leben der Welt ihren Anteil nehmen läßt.

In Wahrheit ist die Zeit nicht mehr und nicht weniger äußerlich als der Raum. Dieser Irrtum wäre unmöglich, wenn man die Außenwelt auf ihren eigentlichen Generalnenner zurückgeführt hätte, der nicht Raum und nicht Zeit heißt, sondern Beziehung, und der in der Zeit und dem Nacheinander des Geschehens nicht minder seine Rolle spielt wie in dem Raum und dem Nebeneinander der Dinge. Die zeitliche Beziehung, das Verhältnis von früher und später, macht das Geschehen ebenso äußerlich, wie das Verhältnis des Nebeneinander die räumlichen Wesen.

Es kann nur immer wiederholt werden: die gedankliche Beziehung ist das Außen zum Geiste, und diese gedankliche Beziehung ist um nichts weniger in der Zeit als im Raume.

Es ist eine Ironie der Geistesgeschichte, daß die Zeit zum »inneren Sinne« wohl um deswillen gesteigert wurde, weil das »innerliche« Denken in ihr abläuft. Nun mag es dahingestellt bleiben, ob der Akt des Denkens nicht ebenso sehr dem Raume wie der Zeit angehört: der Gedanke als solcher jedenfalls ist weder zeitlich noch räumlich, und doch ist gerade dieser Gedanke als Gedanke der Relation das Moment der Aeußerlichkeit. So hätte man mit mehr Recht die Zeit um ihrer angeblichen Gedanklichkeit willen gerade zum äußeren Sinne machen sollen, wäre man nicht darin befangen gewesen, alles, was nach Abstraktion und Gedanklichkeit aussah, ins Innere zu weisen und dem entgegen alles Körperliche in die Aeußerlichkeit zu stoßen. Schließlich blieb wohl als Kriterium für Innerlichkeit und Aeußerlichkeit nur der verschwommene Begriff von Körperlich und Unkörperlich übrig, und man hatte den Weg frei, die Zeit als den zweifellos unkörperlichen Sinn ins Innere zu weisen. Ein weiterer Schritt in dieser Entwicklung war es dann, daß man alles Unkörperliche als geistig verklärte und die Zeit mit der ganzen Welt der Töne dem Geiste zuwies. Dabei fragt man sich vergebens,

warum die in der Zeit ablaufende Folge einer Tonsonate dem Geiste und der Innerlichkeit näher ist, als das im Raume vor uns stehende Bildwerk.

Nein: die zeitliche Beziehung ist ebenso äußerlich, wie es die räumliche Beziehung der Körper ist. Alle Resultate sogenannter »innerer Erfahrung« wie sie die Psychologen auszubreiten wissen, sind in der Zeit ablaufende äußere Geschehnisse. Schon daß die Zeit auf den Raum angewiesen ist und umgekehrt, hätte vor einer so unterschiedlichen Behandlung der beiden Sphären bewahren müssen. Alles, was in der Zeit vor sich geht, wird Geschichte und erhält in der Geschichte ein äußeres, abgelöstes Leben.

Irrtümer des Geistes haben von jeher schlimmer als Krankheit und nachhaltiger als Krieg und Verbrechen unter der Menschheit gewütet. Der Irrtum, der dem Geist den Körper entgegenstellte und im Geiste den Hort der Gedanken, im Körper den schlechten Platz äußerlicher Sinnlichkeit sah, hat die Menschheit zerfleischt und das Leben getötet, hat die Mißgeburt des Asketen geschaffen, des Flagellanten, den Bildersturm über die Lande gejagt und das fürchterliche Zölibat der Priester geschaffen.

Und doch ist der Geist und das innerliche Leben nicht bei dem Gedanken, nicht in der leeren Höhle der Abstraktion, sondern die Abstraktionen der gedanklichen Ordnungen sind die Außenwelt des Geistes und neben ihnen existiert keine andere.

Was bisher gezeigt werden sollte, ist nur dies: daß dem Geiste äußerlich, ungeistig, geistlos nur die Beziehung ist, das Verhältnis, die Relation, wie der Gedanke sie knüpft, und dies gleichgültig, ob es sich um eine räumliche oder zeitliche Beziehung handelt. Dagegen soll mit alledem nichts über Raum und Zeit als solche gesagt sein, nichts über diese beiden stetigen, geschlossenen und absoluten Formen, die sich keineswegs in den unstetigen, abgerissenen zeitlich-räumlichen Relationen erschöpfen. Gerade dies sei hier angemerkt: die Aeußerlichkeit hat mit dem Raume und der Zeit gar nichts zu tun, sondern einzig und allein mit der gedanklichen Beziehung, und es erscheint daher doppelt widersinnig, daß gerade dem Raume die Rolle zugewiesen wurde, die Außenwelt als Atlas zu tragen. Raum und Zeit sind keine Abstraktionen des Denkens, man hat sie Formen der Sinnlichkeit genannt und als solche dem Kreise zugewiesen, der der gedanklichen Beziehung entgegensteht. Wir werden ihnen noch im Gefolge des Geistes an anderer Stelle begegnen. Hier aber ist nur von der Aeußerlichkeit der Relation die Rede, von der Zersplitterung der Beziehung, die über eine Unendlichkeit anderer

und immer anderer Beziehungen die Einheit sucht, die der Geist besitzt.

Reiner und geläuterter als in Raum und Zeit tritt uns die abstrakte und äußerliche Beziehung in ihrer fragmentarischen Natur da entgegen, wo der Gedanke ganz bei sich ist: in der Zahl.

Die Arithmetik ist von jeher als eine der geistigsten Wissenschaften gepriesen worden, weil sie losgelöst von der Mannigfaltigkeit äußerer Dinge sich nur mit den ewigen Einheiten der Zahlen befaßt. Einheit ist freilich das Kennzeichen des Geistes, wie die haltlose Zersplitterung der Beziehungen dem Geiste entgegensteht. Aber wenn man die Zahlen als Einheiten *κατ' ἐξοχήν* ansah, so irrte man sehr. In Wahrheit gibt es in der ganzen Arithmetik keine einzige Einheit. Man glaubt, in den Summen Einheiten zu sehen. Mit Unrecht: die 3 ist ebensowenig eine Einheit wie es die Aufgabe $1+1+1$ ist. Die 3 ist überhaupt nur ein Abkürzungszeichen für die Aufgabe der Addition. Alle Zahlen sind Abkürzungszeichen für Aufgaben. Die Gleichung $1+1=2$ zeigt auf ihren beiden Seiten dieselbe Wahrheit: sie ist wie alle Gleichungen recht eigentlich ein identisches Urteil, das nur darum einem unterschiedlichen ähnlich sieht, weil die auf der einen Seite gestellte Aufgabe sich auf der andern Seite in einer neuen, nämlich abgekürzten Form wiederholt. Das ganze Zählen ist ein Aneinanderreihen von Aufgaben zu Einheiten, die aber nie zu Einheiten werden, und sich daher damit begnügen, als Aufgaben in einer vereinbarten, abgekürzten Form ewig zu werden. Die Arithmetik ist die wahre Resignation des Geistes bei der Aufgabe, ohne Hoffnung auf Lösung zur Einheit. Es ist das leidenschaftslose sich Beruhigen bei Aufgaben, Vergleichen von Aufgaben, Umsetzen einer Aufgabe in eine andere, — aber alles bleibt Aufgabe.

Und alles bleibt Beziehung, Verhältnis. Es ist die Bedürftigkeit aller Beziehung, daß sie hinter und über sich eine Einheit mehr oder weniger ahnen läßt, in der sie die Ergänzung zu ihrer fragmentarischen Natur sucht. Bewußt oder unbewußt steht diese Einheit hinter allen Verhältnissen, sei es als Einheit von Raum und Zeit, sei es als Gesetz. In der Mathematik ist keine Form und kein Gesetz und die Einheit bleibt nur als gesuchte, als aufgegebene im Kalkül, und macht das mathematische Verhältnis zur Aufgabe. Als Aufgabe und in der Resignation, über die Aufgabe niemals hinauszukommen, gewinnt das mathematische Verhältnis eine Selbständigkeit und Freiheit, die eine Einheit vortäuscht und den Zahlenwesen von jeher eine erhöhte Bedeutung vor dem Geiste gegeben hat.

Aber die Zahlen sind keine Einheiten, sondern eben nur Aufgaben. Auch die Eins ist Aufgabe: sie ist die Summe aus Brüchen. Die ganze Entwickelung der Mathematik geht mehr und mehr dahin, den Zahlen ihre vermeintliche Einheit zu nehmen: Die Entdeckung der Brüche benahm der Eins ihren Schein der Einheit; die Algebra aber wies mit aller Deutlichkeit darauf hin, daß es sich immer nur um die Aufstellung unvollziehbarer Aufgaben handele; die negativen Zahlen endlich sind nur als Aufgaben erklärlich. Sie unterscheiden sich von den positiven Zahlen nur dadurch, daß die einen Additions- die anderen Subtraktionsaufgaben sind. — 2 bedeutet die Subtraktionsaufgabe 0—1—1, wie + 2 die Additionsaufgabe 0+1+1 bedeutet. Gerade die Natur der negativen Zahlen führt mit aller Entschiedenheit auf das Wesen der Zahl als Aufgabe hin.

Kurz: die Zahl $\sqrt{-a}$ ist nicht mehr Aufgabe und nicht weniger Einheit als es etwa die Zahl 5 ist. Ueberall leidenschaftslose, in Resignation erstarrte, durch Uebereinkunft abgekürzt benannte und so wie selbständige Einheiten anmutende Aufgaben. Das ist das Wesen der Arithmetik.

Dieses leidenschaftslose Gebaren des Mathematikers, dieses Einsetzen und Austauschen von Aufgaben, ohne die Möglichkeit, ohne den Zwang zu einer Einheit, ist ein bloßes Operieren. Es liegt etwas Willkürliches im Zählen. Es fehlt die große Not, der große Zwang zur Einheit. Die Alten haben gerade um dieser Freiheit willen die Zahl vergöttlicht und ihr eine eigene Beweglichkeit gegeben. Die »sich selbst bewegende Zahl« war in den Augen des von der *ἀνάγκη* gebeugten Volkes eine Herrlichkeit. Umgekehrt mag das Mittelalter gerade in der Willkürlichkeit, Leere und Ungeistigkeit der Zahlen den Teufel gewittert und in einer umständlichen Zahlensymbolik und Zauberei eine Beschwörung des Unheimlichen versucht haben.

Die mathematische Aufgabe hat keine Lösung, das mathematische Verhältnis hat keine Einheit. Hätte die Aufgabe ihre Lösung, hätte das Verhältnis seine Einheit, so würden Aufgabe und Verhältnis in Lösung und Einheit aufgehen und verschwinden. Daß sie in ihren vermeintlichen Lösungen nicht aufgehen, bedeuten die sogenannten »Gleichungen«. Die Aufgabe bleibt neben ihrer angeblichen Lösung bestehen, bildet eine Gleichung, ein Verhältnis mit ihr.

Gleichheit ist die wesentliche Form aller Verhältnisse. Jede Relation beruht auf Gleichheit der Glieder, so wie jede Gleichheit relativ ist. Jede Gleichheit ist nur irgendwie gleich. Denn zwei Glieder, die gleich sind, unterscheiden sich und sind auch irgendwie ungleich.

Absolute Gleichheit ist Identität, also Nichtgleichheit und auch nicht Verhältnis.

Alle Gleichheit ist relativ. Alle Gleichheit hat die Zufälligkeit und Willkür des Relativen. Und seine Aeußerlichkeit. Feststellungen der Gleichheit pflegen am Wesentlichen stets vorbeizugehen, und allgemeine Sentenzen der Gleichheit sind gewöhnlich nicht wahrer als ihr Gegenteil. Das Lebendige und der Geist kennen keine Gleichheit, und es ist abermals eine wunderliche Erscheinung, daß gerade diese reine Aeußerlichkeit von einem Plato als erhaben verehrt wurde, eben nur darum, weil sie Gedanke ist und der Gedanke Geist schien.

Diese relative und äußerliche Gleichheit ist die wesentliche Erkenntnisform des Mathematischen, das eben auch hierdurch seinen gleichfalls relativen Charakter offenbart. Wären die Zahlen Einheiten, so könnten sie einander niemals gleich, sondern nur identisch sein. $1=1$ bedeutet, daß die 1 mit der 1 in eine Beziehung treten kann, weil sie selbst Beziehung ist. Aber da diese Beziehung sich nicht auf dem Grunde einer Einheit vollzieht, sondern Aufgabe bleibt, sich in der Aufgabe erschöpft und in immer neuen Aufgaben wandelt, so wird die Zahl als Aufgabe und Gleichung gewissermaßen absolut. In der Gleichung erscheint die Zahl als selbständige Wesenheit und doch auch wieder unselbständig, da sie nur in der Beziehung einer Gleichheit lebt. Dieses Verhältnis der Gleichheit aber ist eben nicht relative Gleichheit, sondern es ist eine absolute Gleichheit, in dieser Gleichheit erschöpfen sich die Zahlen, sie sind nichts anderes als dieses Verhältnis, und es stellt sich das erstaunliche Paradox dar: einer absoluten Relation der mathematischen Gleichheit.

So führen denn die Zahlen in den Gleichungen ein abgetrenntes, eigenes, gespensterhaftes Leben auf, sich selbst genügend und scheinbar in sich geschlossen.

Aber nur scheinbar: die Bedürftigkeit und Relativität dieser ganzen Zahlenwelt kann sich nicht verleugnen. Die nur Aufgabe gebliebene Einheit der Quantität weist auf eine andere Einheit. Diese Einheit steht am Ende der unendlichen Reihe der Relationen, und der Mathematiker bemächtigt sich ihrer in den Zahlen 0 und ∞. Beide bedeuten das Nie, das Nie der Quantität, die erstrebte, aber in doppeltem Sinne aufgegebene Einheit.

Das drückt der Mathematiker dahin aus: ∞ und 0 sind bloße »Grenzfälle« der Mathematik. Grenzfall bedeutet eben den Punkt der Unfähigkeit des Mathematischen. Die Unendlichkeit ist Unfähigkeit zur Einheit. Die Mathematik kann eben mit sich selbst

nicht auskommen, darum operiert sie mit den »Grenzfällen«. Die Grenze des Quantitativen aber ist die Qualität, die sinnliche Einheit, die hier in der wunderlichen Verkleidung letzter Zahlen der mathematischen Welt ihre Relativität aufweist und ihre Schranken gibt. Daß es qualitative Einheiten sind, die hier im Unendlichen auftauchen, zeigt vornehmlich auch die Geometrie. Die ganze Aehnlichkeitslehre lebt von der Qualität, die sie durch steten Uebergang ins Quantitative aufzulösen trachtet und zu diesem Zwecke ihre Zuflucht ins Unendliche nimmt: »Im Unendlichen ist der Kreis gleich Polygon.« »Im Unendlichen ist Ungleichheit Gleichheit.« »Im Unendlichen schneiden sich die Parallelen.« Ueberall ist der Grenzfall das Allheilmittel im Unendlichen. Aber dieses Unendliche bedeutet eben nur das Versagen des rein Mathematischen, die Unfähigkeit einer absoluten und innerlichen Einheit.

Hinter jeder Summe steht als ihre letzte Einheit die 0. Als ihre Einheit und Widerlegung. Denn 0 (nicht 1, die selbst Summe ist) ist das Verschwinden der Summe, ihre Lösung in das Nichts, das ihre Einheit ist. Die Einheit des Mathematischen kann nur Nichts sein. Null ist »Grenzfall« der Summen und als solcher wird auch sie in die Rechnung aufgenommen, wird Zahl und Summe, die sich in den sogenannten negativen Zahlen analysiert. Die Null ist so ein echter Grenzfall, jenseits dessen eine neue Welt von Summen, die negativen, beginnt. Von dieser jenseitigen Welt aus ist Null das unendlich Große; von der positiven aus ist sie das unendlich Kleine. 0 ist eben ∞, ob groß oder klein, und steckt als Diabolus aller Mathematik hinter jeder Summe. Sie ist die Verleugnung des Mathematischen, auf mathematische Weise ausgedrückt, und als Verleugnung des Mathematischen ist sie die Macht der Qualität. In ihr erkennt sich die Quantität als äußerliche Abstraktion. Sie ist die Verurteilung der Quantität als Nichts der Quantität und insofern und darum qualitative Einheit. Aber nur insofern. Man hüte sich, die Indifferenz zu vergöttlichen. Die Null ist nicht wahrhaft Qualität, nicht wahrhaft Leben und Geist. Sie ist an sich nichts: sondern nur für den, der von der Mathematik herkommt, ist sie das vorgegaukelte Irrlicht einer anderen Welt.

Es liegt etwas Zufälliges und Willkürliches in dem Operieren des Mathematikers, und es sollte zu denken geben, daß die Mathematik eine ganze Wissenschaft des Zufalls in der Wahrscheinlichkeitsrechnung ausgebildet hat. Es ist etwas Aeußerliches, Zwang- und Verantwortungsloses in der Operation des Mathematikers, dessen Gebäude in der Luft beginnen und in der Luft aufhören und die

nach Belieben hier oder da eingesetzt, hier oder da abgebrochen werden können. Es ist die Sphäre des reinen Könnens, nicht des Möglichen, das sich in Wirklichkeiten wandelt, sondern des reinen Könnens, das durch keine Notwendigkeit geführt und gehalten wird, und dessen Eindringlichkeit zuweilen — wie beim Zählen — gleich der der Maschine in der Wiederholung besteht.

Wie die gedankliche Beziehung der Gleichheit leer und äußerlich in allen tieferen Dingen erscheint, so tritt dem Menschen auch das Quantitative einer Sache nur dann entgegen, wenn er ihr gleichgültig gegenübersteht, wenn sie ihm äußerlich und leer ist. Wenn wir gar nichts von den Dingen wissen und fühlen, dann fangen wir an, sie zu zählen. Fängt aber das Quantitative gar an, als Wert Macht zu gewinnen, so verdrängt es das Leben vollends und wird zum Laster des Sammlers oder des Geizhalses, dem die Schönheit und Tiefe, dem der Geist abhanden kommt, und der überall draußen zu bleiben verurteilt ist, wie alle diese Gedankenbeziehungen, Verhältnisse und Relationen das Außen des Geistes bedeuten.

In der freien und fast spielerischen Synthese der mathematischen Operation, in diesem zwanglosen Fügen und Reihen, in dieser gesetzlosen Konstruktion von Verhältnis über Verhältnis ist uns am klarsten dasjenige aufbewahrt, was dem Geiste die äußere Welt baut. Freilich wird alles Draußen nur vom Geiste gesehen und vom Geiste gefaßt, und unwillkürlich erscheint selbst das Relativste, selbst das Fragmentarischste nie ohne eine gewisse Ergänzung, Selbständigkeit und Notwendigkeit. Indem der Geist die Synthese auffaßt, gibt er ihr von seinem absoluten Charakter. Ist doch schon im Begriffe der »Relation« die Flüchtigkeit und Zersplitterung des Relativen in die Form einer Substanz, eines Substantivums gebracht und damit in gewissem Sinne absolut geworden. Das Verhältnis, die Beziehung, es sind alles Begriffe, substantielle Wesenheiten, die für das, was sie ausdrücken, viel zu gewichtig sind, und dem Gesetzlosen die Form eines Gesetzes, einer Einheit geben.

Wenn daher alles Denken auch in einem Reihen und Sammeln von Beziehungen vor sich geht, und dieses Knüpfen von Beziehungen, dieses Vergleichen und Zusammenstellen die gedankliche, die äußere Welt bildet, so tritt doch mehr und mehr hinter diesem Spielwerk von Beziehungen ein notwendiger Grund hervor, der nicht gefunden und nicht gebildet wird, sondern der sich aufdrängt und das Bild des zufälligen Denkens zu verwandeln scheint.

Diese Notwendigkeit gibt dem Urteil seinen besonderen Charakter. Urteilen ist nicht ein willkürliches, freies, selbsttätiges Aneinanderfügen von unvollendbaren Aufgaben in ewiger Wiederholung. Das Urteil grenzt sich ab und schließt sich zusammen, das Urteil hat eine Notwendigkeit, eine Einheit in sich, aus der heraus es sich in seine Seiten entwickelt. Es ist da ein Schwergewicht, ein zugrunde liegender Boden, ein »Subjekt« in jedem Urteil. Die Natur des Subjekts, das etwas Unerschaffenes, etwas Letztes, und durch alle Beziehungen des Denkens, durch alle Prädikate der Welt nicht ganz Aufzulösendes, über alle Beziehungen hinaus Bedeutsames hat, — diese Natur des Subjekts weist dem urteilenden Denken einen neuen Platz gegenüber dem mathematischen Können an und scheint auf ein Element hinzudeuten, das dem bloßen Denken fremd ist.

Urteilen ist kein äußerliches Sammeln von Beziehungen, sondern es scheint das Sammeln einer aufgebrochenen, zu sich zurückverlangenden Einheit, deren Ausdruck das Subjekt ist. In jeder Synthese des Urteils ist eine Analyse vorausgesetzt, ein Aufbrechen und Scheiden, das den leidenschaftlichen Drang und die Notwendigkeit des vereinenden Denkens weckt, und je mehr der urteilende Mensch diesen Aufbruch, dieses knospenhafte Oeffnen der Wahrheit innerlich mitfühlt und in seinen Gedanken aufbewahrt, um so lebendiger, notwendiger, schicksalvoller ist seine Wahrheit. Von diesem Aufbrechen der Wahrheit wird noch die Rede sein: sie ist die eigentliche Schöpfung der Welt.

Dieses innerliche Element setzt sich durch, es setzt sich durch, trotzdem das Denken es mit dem Spinnweb seiner äußerlichen Verhältnisse zu umweben versteht und alles tut, um ihm den Charakter seiner eigenen Zufälligkeit aufzuprägen. Wesentlich für das Verfahren des Denkens ist, daß es jede Erkenntnis in Beziehungen löst und daß es eine Dualität von Gliedern schafft, die es unter der gleichgültigen Kategorie der Gleichheit verbindet. Jedenfalls schafft es stets irgendwie gleichartige Glieder, Pendants, wie etwa Anfang und Ende, zwischen deren reiner Aeußerlichkeit das Wesentliche hindurchzuschlüpfen und zu entgehen pflegt.

Auch im Urteil ist durch die Dualität der Glieder eine Art äußerlicher, durch das Gleichheitszeichen der Kopula verbundener Beziehung geschaffen. Damit ist das Urteil der mathematischen Gleichung angenähert, und es ist nur konsequent, daß das Denken wie Gleichung an Gleichung, so auch Urteil an Urteil fügend eine neue unendliche, ins Leere rollende Einheit baut, indem es nach vorwärts

und rückwärts jedes Prädikat zum Subjekt, jedes Subjekt zum Prädikate wandelt, die Geschlossenheit des Urteils vernichtet, das Subjekt dem Prädikate gleich macht und ihm seinen wesentlichen Charakter nimmt. Das Subjekt hört auf ein Letztes, ein Ursprüngliches zu sein, und wird wie die Zahl, die nie eine letzte ist, zum Glied in einer Kette, die ihre Einheit sucht, aber niemals findet. Die schöpferische Analyse, die Notwendigkeit, der Drang der Synthese verschwinden; der Denkende karikiert jetzt die Schöpfung, indem er Analysen frei konstruiert, gewissermaßen auf mathematische Weise, zu dem Zwecke und in der bewußten Absicht, sie wieder zur Synthese zusammenzufügen. Eine derartige spielerische Auflösung und Zusammensetzung ist die mechanische Weltanschauung: das Atom ist das künstliche Produkt der konstruktiven Analyse, nur geschaffen als gedankliches Element der Zusammensetzung. Und wie das Atom in der Chemie, so übernimmt die »Empfindung« in der Psychologie die Rolle des Elements, aus dem das Leben nach Art eines Zusammensetzespiels willkürlich erbaut wird.

Der Kunstgriff des äußerlichen Denkens, sich mit Hilfe von »Pendants« der Welt zu bemächtigen, feiert seinen größten Triumph auf dem Gebiete des kausalen Geschehens. Das tiefste und umfassendste aller Gesetze, das Gesetz der Ursächlichkeit zerlegt sich ihm in die beiden Glieder von Ursache und Wirkung, die beide einander gleich eine gewisse Ordnung und äußerliche Systematik zulassen, aber den eigentlichen Fortschritt des Geschehens, den Fluß des lebendigen Lebens völlig ignorieren. Hat das Denken aber erst die Kausalität zur mathematischen Gleichung von Ursache und Wirkung verwandelt, so verlängert sich von selbst das Urteil der Kausalität in eine unendliche Reihe, die Wirkung wird Ursache, die Ursache zeigt sich als Wirkung, und in dem gleichgültigen Strome gehen alle Erkenntnisse unter.

Man hat erstaunlicherweise gerade in diesem unendlichen Fortgang das Wesen der Kausalität erblicken wollen. Das ist er nicht, er ist nur der mathematische, der äußerliche Einschlag, und wie all dergleichen Unendliches nur die Unfähigkeit des Könnens, die Unfähigkeit zum Gegenständlichen, zur Einheit, ein Versagen, eine Impotenz — denn Können ist Impotenz im höheren Sinne, wie jeder Dilettant und jeder Routinier lehren mag —, es ist das Steckenbleiben in der Operation, das Nichtfestwerden des Gewordenen, die Haltlosigkeit und Wesenlosigkeit überhaupt.

Man sollte nicht sagen: zu jedem Ereignis lassen sich Ursachen über Ursachen ins Unendliche zurückverfolgen; sondern man ge-

stehe nur: man wisse die Ursache nicht, es sei überall ein Rest von Unfähigkeit, die wahre Einheit des Ursächlichen zu fassen.

Es gibt nichts Letztes, heißt, daß es auch nichts Erstes gibt, daß es überhaupt für die Blasiertheit einer ausgedörrten Abstraktion keine Einheit gibt, sondern nur ein flatterhaftes Sichversuchen. Dieser regressus in infinitum ist nichts, worauf das Denken stolz zu sein hätte. Was die Kausalität an eigenem und hervorragendem Werte hat, ist gerade, daß die Ursache eine letzte ist. Jede Ursache ist in gewissem Sinne eine letzte, weil sie eine erste, weil sie überhaupt Ursache ist.

Indem das Denken Subjekt und Ursache zu nebengeordneten Gliedern von Verhältnissen macht, beraubt es sich der innerlichen Einheit und fällt gleichgültig auseinander. Um diesen Mangel aus sich selbst zu heilen und in der Erkenntnis, daß im Urteil doch eine Einheit ist, die nicht weggedacht werden kann, hat man seine Zuflucht zu einem neuen Wesen genommen: dem Ich. Das Ich soll es sein, dessen vereinigende Kraft die Mannigfaltigkeit verbindet. Das Ich soll über jedem Urteil schweben. Es soll das denkende Subjekt sein, dem der Denkinhalt gegenübersteht.

Es ist nicht eben leicht zu begreifen, was das Denken unter diesem »Ich« versteht. Zweifellos nicht diesen oder jenen körperlichen Menschen, der sich in Raum und Zeit bewegt, zweifellos nicht die von Liebe und Haß geschüttelte Seele. Wenn das Denken hier ganz bei sich sein soll, so kann auch dieses Ich nichts anderes sein als ein Gedanke. Und da jeder Gedanke im Urteil steht, so fragt es sich, ob nicht auch der Gedanke des Ich Glied eines Urteils ist.

Wir nennen das Ich »Subjekt« des Denkens. Auch dieser Ausdruck erinnert an die Seite des Urteils, die Subjekt hieß und im Urteile stand. Sollte das Denken nur darum das Subjekt im Urteile erdrosselt haben, um es in Gestalt des Ich als Subjekt über dem Urteile wieder auferstehen zu lassen?

Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Ich Gegenstand eines Urteils werden, daß auf das Ich reflektiert werden kann. Nur soll freilich dieses gedachte Ich grundverschieden von dem denkenden Ich sein, über dessen Natur tiefstes Dunkel gehüllt ist.

Sehen wir einmal von aller Psychologie des Denkens ab, so gibt es keine Unterscheidung zwischen dem Denkenden und dem Gedachten, sondern es existiert nur der Gedanke, nur die Beziehung des Urteils, dessen Subjekt im Urteile selbst steht. Wird nun dieser Gedanke, dieses Urteil bewußt, so tritt in ihm der Gedanke des Ich zutage, und in dem Urteile des Bewußtseins ist das Ich Subjekt

wie jedes Subjekt. So wenig das Subjekt das Urteil hat, sondern jedes Urteil sein Subjekt, so wenig hat das Ich ein Bewußtsein, sondern das Bewußtsein hat das Ich. — Mag sein, daß von höherer Warte aus gesehen die innerliche Kraft des Subjekts es ist, was das Urteil schafft und gestaltet, daß das Subjekt formend und spontan ist, mag also auch sein, daß von dieser höheren Warte aus das Subjekt »Ich« dem Urteil des Bewußtseins seinen Charakter gibt und handelt, aber nicht, solange das Denken in Frage steht, solange es sich um Urteile handelt, die in gleichgeordnete Glieder auseinanderfallen. Hat das Denken das Subjekt zum Denkinhalt erniedrigt, so kann es nicht die Stelle, die diesem Subjekt vielleicht gebührt hat, seinerseits durch den Gedanken des Subjekts »Ich« einnehmen lassen, gleichsam zur Auffüllung einer durch das Denken gerissenen Lücke. Es gibt nichts Denkendes, sondern nur Gedachtes, Gedanke.

Ist also jedem Urteile, wie Kant meint, das »Ich denke« beigegeben, so ist es als Gedanke beigegeben, und das Ich ist Subjekt im Urteile des Bewußtseins. So wird das Ich bewußt, wird gedacht.

Hat sich nunmehr das »Ich« für das Denken nur als Subjekt im Urteile erwiesen, so tritt es wie jedes Subjekt nur als Seite, nur als Partei mit einem Gegenspieler auf, nicht als Richter in seinem Urteile. Verhältnis ist das Wesen alles Denkens, und auch das Urteil des Ich fällt dem Denken in Glieder auseinander.

Das Ich tritt in das Bewußtsein nie ohne seinen Gegenspieler, ohne seine Ergänzung im Urteile: dem D u. Ich und Du sind Wesenheiten, die zueinander gehören. Es gibt kein Ich ohne Du, alle Gedanken des Ich werden vom Du mitgedacht und mitgesponnen. Das ist der Charakter alles Denkens, daß es von zwei Enden her gesponnen wird, daß es zwischen Zweien vermittelt.

Man frage sich ernstlich: ist jemals dem Denkenden das Ich anders als in der Zersplitterung einer Mehrheit erschienen. Dem reflektierenden Menschen ist diese Spaltung so Natur geworden, daß sie ihn achtlos läßt. Er hat so oft »Du« zu sich selbst gesagt, daß ihm das Erstaunliche dieses Vorgangs verloren ging. Oder er erklärt es sich mit jener bereits zurückgewiesenen Deutung, daß das Ich nur in doppelter Form erscheine, weil es einmal denkendes Subjekt und einmal gedachtes Objekt sei. Wenn es so wäre, wenn das denkende Subjekt nicht gleichfalls als Gedanke mit in unser Bewußtsein träte, wie kämen wir dazu, uns von diesem Ich zu unterscheiden und als Du zu sehen? Wie kämen wir überhaupt zum »Du«?

Wenn es eine Erklärung für die Vielheit gibt, wenn es eine Stelle gibt, von der aus sich wenigstens eine Ahnung dessen fassen

läßt, was die Zersplitterung der Welt in Verhältnisse, die Relativität des Denkens zum Grunde hat, so liegt sie hier. Das Denken ist vermittelnd, denn es vollzieht sich zwischen Ich und Du. Es ist äußerlich, außer dem Geiste, denn die Beziehung ist zwischengeistig, weil sie zwischen Geistern — wenn man Ich und Du Geister nennen will — vermittelt. Was zwischen Geistern bleibt, ist dem Geiste äußerlich. Ein anderes Außen als dieses könnte es für den Geist nicht geben.

Wir wissen nicht, was diese Wesen sind, die wir Ich und Du nennen, zumal sie nur in ihrer Vermittelung zueinander sind. Genug, daß sie gedacht werden und daß sie Gedanken sind, die uns — eben weil wir selbst sie sind — mit Notwendigkeit in die zersplitterte, in die relative, äußerliche Welt stoßen. Sie sind recht eigentlich für uns die Träger dieser Außenwelt, die sie gemeinsam zu bauen scheinen und deren Bau — wie der zu Babel — um der Vielen willen Stückwerk bleibt.

In der indischen Lehre des Atman geht die Welt in der Identität von Ich und Du dem Nichts des Nirwana entgegen. So ist es: wenn Ich und Du zusammenfallen, wenn die Zerspaltung sich aufheben würde, so würde uns mit ihr die ganze Welt zusammenstürzen, die nur auf ihrem Gegen- und Miteinander beruht. Alle Lösungen des Denkens, alle Erkenntnisse der Mathematik sind nicht so sehr Erkenntnisse des Ich a priori, als vielmehr des Ich und Du a priori. Die Gedankenwelt ist ein soziales Produkt, entstanden und begründet aus dem Ineinandergreifen der Geister, undenkbar ohne die Zersplitterung von Ich und Du.

Das nur denkende Wesen des Ich geht völlig in der Beziehung auf, es ist von vornherein eine Mehrheit in Beziehung. Es ist in sich gespalten, zwischen sich vermittelnd, reflektierend. »Ich denke, also bin ich«, ist ein Satz von unpräziser Fassung. Es sollte heißen: »Ich denke, also sind w i r«. Das Ich ist nur ein Plural, es ist das wahre Zoon politikon gerade im geistigen Sinne. Daher der Zwiespalt: »Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust«, daher der Widerstreit der Pflichten. Dieser ganze Tummelplatz einer Vielheit im Geiste ist nichts als die Folge der Zersplitterung des Denkens.

Die Beziehung von Mensch zu Mensch ist im Denken nicht verschieden von der Reflexion des Menschen in sich selbst. Die räumlichen Verhältnisse, die der reflektierende Mensch in sich denkt, sind ebenso äußerlich wie die aus der Kreuzung sich verbindender Beziehungen erwachsenden Räume der Außenwelt. Die Mehrheit in mir ist identisch mit der Mehrheit außer mir; denn auch die Mehrheit in mir ist ja äußerlich. Es ist kein Wunder, daß die gedanklichen

Systeme, insbesondere das mathematische, sich in den Verhältnissen der Außenwelt zurecht finden.

So zeigt sich noch einmal klar die Willkürlichkeit der landläufigen Scheidung des Innen und Außen. Das Außen, das zwischen Ich und Du Räume und Zeiten legt, ist auch im Ich, denn das Ich ist ein Wir, und seine Reflexion ist ebenso ein Hinüber- und Herübergreifen von Geist zu Geist wie der Dialog zweier Menschen. Denken, auch das innerlichste, ist daher stets Sprechen, eine »Aeußerung« und vollzieht sich daher nie anders als in der Sprache. Keineswegs ist die Sprache nur eine Aeußerung der Gedanken; der Gedanke existiert gar nicht anders als in der Sprache, also »geäußert«. Denken ist nie inneres Besitztum, es ist immer ein Appell an die Menge. Wer in Gedanken sündigt, sündigt öffentlich.

Das Neben- und Durcheinander der sich kreuzenden Reflexionen ist nicht nur das Muster des räumlichen Nebeneinander der Dinge, sondern es ist selbst dieser Komplex äußerer Beziehungen, und mein Nachbar Du findet sich mit meinem Ich in diesem Komplex von Beziehungen nicht infolge einer prästabilierten Harmonie zurecht, sondern weil ohne diesen Nachbar Du diese äußere Welt nicht geworden wäre, weil mein Ich, als es diese Welt dachte, ein Wir war.

Es mag schwer sein, sich über den Gegensatz von Innen und Außen im hergebrachten Sinne hinwegzusetzen. Aber man versteht nun jedenfalls besser, daß die Konstruktion jeden gedanklichen Gebildes ein ebenso äußerer, objektiver Vorgang ist, wie das gedankliche Abtasten eines für eine Mehrheit von Menschen bestehenden Objekts. Auch der scheinbar tief innerlich, im Ich gefaßte Gedanke ist nur ein Ausgleich, ein Zusammenströmen einer Vielheit sich setzender Beziehungen, ein Ergebnis, an dem kein Ich als solches, sondern Ich und Du in ihrer Mehrheit beteiligt sind.

Daß der Dialog vielfach von Denkern benutzt worden ist, ist keine Zufälligkeit. Ist doch alles Denken ein Gespräch. Wer Gespräche geführt hat, weiß wie wenig der einzelne Gedanke Dir selbst oder dem anderen gehörte; daß Gedanken sich zwischen den Geistern bilden. Er weiß, daß allem Urteilen nicht das Kantische »Ich denke« beigesellt ist, sondern das »Wir denken«.

Freilich je mehr die Basis der Gedanken sich verbreitert, je weniger der individuelle Gedanke sich in intimer Einzelheit abschließt, sondern in dem großen allgemeinen Strom des Denkens mündet, in dem gewöhnlichen, alltäglichen Denken, das in endloser Kette fortgeht, willkürlich anhebt und willkürlich abreißt, verliert sich das Bewußtsein des »Ich denke« oder des »Wir denken« voll-

kommen. Die Kette des alles gleichmachenden Denkens hat die Glieder gegeneinander ausgeglichen — wie es ebenso in den Urteilsketten mit Ursache und Subjekt geschah —, und was zurückbleibt, ist mehr ein allgemeines »Es wird gedacht«, »die Allgemeinheit denkt«, kurz ein bloßes Bewußtsein einer Allgemeingültigkeit des Gedankens.

Diese Tatsache, daß das »Ich« (trotz Kants) im gewöhnlichen Denken überhaupt gar keine Rolle spielt, daß es dem Denkenden geradezu völlig abhanden kommt, widerspricht strikte der Auffassung, als sei die spontane Kraft des Ich einigend im Urteil am Werke. Und daß das Ich sich zu dem Bewußtsein einer Allgemeingültigkeit verflüchtigen kann, wäre unverständlich, wenn das Ich nicht von vornherein die Mehrheit des Wir in sich trüge. Daß dieses Wir, das sich in der unendlichen Kette der Gedanken zur Allheit und Allgemeinheit weitet, am Bau der Gedanken mitbeteiligt ist, macht die Gedanken allgemein verständlich, Gemeingut, objektiv. Die Wahrheiten, die für alle gelten, haben ihre allgemeine Gültigkeit daher, daß alle an ihrer Entstehung beteiligt sind.

Das Ich ist kein denkendes Subjekt sondern es ist Gedanke. Es gibt kein denkendes Subjekt. Denken ist nicht Tätigkeit eines handelnden Wesens, sondern das Denken geschieht mit Bezug auf das Ich und das Du, es ist für Ich und Du eine Art Zustandekommen, ein Sichvergleichen. Das Denken bildet sich zwischen ihnen, niemals aber ist es die erwählte Schöpfung des Ich oder gar des Geistes.

Es ist das die alte Frage nach dem Ursprung der Materie: hat Gott sie geschaffen? Hat er sie vorgefunden? Er fand sie weder vor noch schuf er sie: sie bildet sich, während der Geist, Jehova, schafft, unter den Geistern, Elohim. Das Denken ist die werdende Materie. Durch ihre Kruste hindurch bricht sich der Geist seine Bahn.

Ich ist nicht Geist, Ich ist nicht Einheit. Aufgeteilt und auseinandergefallen in eine Vielheit gleicher und gleichgültiger Wesen ist es nicht Ursache der Einheit, sondern der Vielheit der Objekte. Die Mehrheit der Geister begründet die Mehrheit der Gegenstände, die Mehrheit der Geister mit der Unendlichkeit der herüber und hinübergreifenden Beziehungen teilte, schnitt und fällte die Welt, bis sie sich in eine materielle, unübersehbare Vielheit von Objekten zerlegt sah.

Die Umkehrung der Wahrheit, daß das Denken diese Mannigfaltigkeit bändigt und eint, war nur möglich, weil man das Ich nicht als Gedanke erkannte, sondern ihm Kraft gab, ihm Taten und Gesetze lieh. Aber die Tat hat mit der Passivität des Denkens nichts gemein und das Gesetz ist kein Gedanke.

Das aufgeteilte und vielfach zersplitterte Ich ist eine Abstraktion, die sich schwer festhalten und in ihrer Reinheit und Umfassenheit mühsam denken läßt, wenn man nicht versucht, ihr durch ein Analogon sinnlicher Art zu Hilfe zu kommen, das freilich Anspruch darauf macht, mehr als ein bloßes Analogon zu sein: das in eine unendliche Vielheit von Gedanken verbreiterte Ich gleicht dem Gedächtnis. Ich denke hier nicht an das Gedächtnis, das der Psychologe als eine Kraft der Erhaltung und Reproduktion von Eindrücken im Menschen feststellt. Ich denke überhaupt nicht an eine Kraft, sondern an einen bereiten Vorrat, eine ruhende Fülle von Möglichkeiten, die durch die individuelle Natur des Einzelnen nicht begrenzt ist, wie das denkende Ich mit Individualität nichts gemein hat, aber in die der Einzelne tätig hineingreift und aus der er wie aus einem allgemeinen bereiten Reservoir der Menschheit schöpft, sich mit seinesgleichen über ihm zusammenfindend.

Das Ich als das Gedächtnis der Menschheit ist ein Vorrat von Möglichkeiten. Gedanken sind immer Möglichkeiten, weil sie bloße Beziehungen sind. Das Gedächtnis in diesem Sinne ist auch nur Möglichkeit, keineswegs ein »Vermögen«. Nur weil man das Ich zur Kraft machte, bog man die Möglichkeit zum »Vermögen« um. Wo die Kraft wahrhaft eingreift, wo aus dem Haufen der Möglichkeiten eine Wirklichkeit Gestalt gewinnt, da verschwindet das Gedächtnis mit dem Ich und Du, denn jedes wirkliche Erlebnis verbraucht das Gedächtnis, das in ihm auf- und untergeht.

Für das Ich aber, für das reine Denken und die Fülle der Beziehungen gibt es nur Mögliches. Es fehlt die Kraft der Notwendigkeit, es fehlt die Innerlichkeit des Wirklichen. Das bloß in Verhältnissen befangene, synthetisch sammelnde Ich kennt nur den Zufall. Denn Zufall ist reine Beziehung, Begegnung. Der Gelehrte nennt es »Erfahrung« und schreibt es in sein goldenes Buch. Erfahrung ist ein Wissen von Zufällen, mit denen man nicht mehr anzufangen weiß, als daß man sie eben erfährt, und denen man den Schein einer gewissen Notwendigkeit darum geben zu können glaubt, weil sie sich wiederholen. Wiederholung ist das Alpha und Omega aller äußerlichen, jeder Einheit, jeder inneren Notwendigkeit entbehrenden Weltanschauung (siehe Seite 370). Die krasse Empirie, die immer nur auf auf ihr aufbaute, käme über ein Kompendium von Zufällen nie hinaus. Gerade diese Gattung Empirie, die sich besonderer Achtung vor der Natur schmeichelt, hat in Wahrheit keine Achtung vor der Einzelheit der Tatsache, dem Erlebnis. Sie fühlt nie ihr Schwergewicht und ist, um dem platten Zufall zu entgehen, auf die ebenso platte Wieder-

holung angewiesen. Die Empirie verläßt sich auf das Gedächtnis und darin zeigt sie sich ganz als das Werkzeug des Ich, auf dessen subjektive Möglichkeiten, auf dessen zufällige Konstellationen es baut. Empirie ist die Wissenschaft des Könnens, der Aeußerlichkeit, des Gedächtnisses.

Diese ganze empirische Welt ist mit allen ihren unbegrenzten Möglichkeiten recht arm. Ja, gerade um dieser unbegrenzten Möglichkeiten willen. Eine Welt von Möglichkeiten wiegt keine, auch nicht die kleinste Wirklichkeit auf. Man mag noch so viele kleine Bastarde von »Vermögen« in die Welt setzen, um sie zu bevölkern, sie bleibt doch leer ohne Wirklichkeit. — Man mag noch so sehr betonen, daß nur, was möglich ist, wirklich sei. Das Umgekehrte ist richtig: was möglich, was nur möglich ist, ist eben darum nicht wirklich, ist zufällig und äußerlich. Die Möglichkeit bedeutet den Abstand von der Existenz, den Abstand von Notwendigkeit, Innerlichkeit und Einheit. Sie ist das Außen der Sache.

Die Außenwelt ist die nur mögliche Welt. Vergeblich versuchen die großen Gesetze des Denkens diese Außenwelt ins Innere zu ziehen, die bloße Materie zu vergeistigen, zu verwirklichen und so im Grunde zu erschaffen, — das Denken nimmt ihm die Kraft dazu, indem es dort, wo Notwendigkeit durchbrechen will, wie in Subjekt und Ursache, seinen regressus in infinitum verwüsten läßt.

Wir leben eben nicht in einer wirklichen Welt, sondern nur in einer möglichen, in einer Außenwelt. Darum wird uns alles zum Zufall, überall sind wir draußen und unbeteiligt und kommen nicht ins Herz. Alles wird unter unseren Händen zur bloßen Veraussetzung für etwas anderes. Was Wunder, wenn der Enttäuschte schließlich hinter dieser Welt noch eine andere erhofft, und glaubt, diese andere Welt durch Abkehr von dieser zu erreichen.

Aber keine Abkehr öffnet die andere Welt, sondern einzig die Verwirklichung dieser möglichen, dieser Außenwelt. Leibniz hatte recht, als er von der unendlichen Zahl der möglichen Welten sprach. Aber nicht irgendein Gott wählte einmal vor so und soviel tausend Jahren die beste dieser möglichen Welten und verwirklichte sie. Sondern der Geist, der jezt und alle Zeit am Werke ist, erschafft, realisiert diese Welt in jeder Stunde eines wahrhaft gelebten Lebens. Aber was wir vorfinden an Welt, ist immer nur eine mögliche, eine Außenwelt.

Daß man die Möglichkeit über die Wirklichkeit stellte, war der große Fluch des europäischen Denkens. Man kam damit bestenfalls zu einer oberflächlichen Praktik, aber nicht zur Metaphysik. Oder

wohl auch zur Ethik, zum bloßen Sollen, anstatt zum Sein Das alles bleibt letzten Endes Abfall und Sünde gegen den Heiligen Geist.

So kranken wir denn daran, daß uns die Wirklichkeit verloren ging. Das Ich muß uns alles ersetzen, dieses Ich ohne Einheit, Kraft und Notwendigkeit, dieses Gedächtnis, dieses Kompendium von Möglichkeiten. Das Ich und sein Widerspiel: die Gesellschaft. — Was sind sie denn anders als ein Haufen von unverwirklichten Möglichkeiten, und was ist ihr Treiben mehr als ein zufälliges und willkürliches Knüpfen und Abbrechen von Beziehungen, in denen Glieder auftauchen und Glieder verschwinden, diese Willkür, die das Merkmal aller sozialen Einrichtungen und Verfassungen und aller einzelnen Lebenshaltungen ist.

So sterben viele, ohne die Wirklichkeit kennengelernt zu haben. Was sie erlebten, war alles nur möglich, es brauchte nicht zu sein. — Sie selbst brauchten nicht zu sein, und waren wohl auch im Grunde nicht.

II.

Geist und Sinnlichkeit.

In dem großen Gebiet des passiven Denkens, in der Materie ist das Ich zuhaus, und es zerfällt, wenn man es fassen will, in eine kraftlose Vielheit seinesgleichen. Als ein bloßes Gedächtnis hängt es in den Möglichkeiten, und die unendliche Zahl herüber- und hinübergreifender Beziehungen gibt ihm weder noch nimmt sie von ihm Notwendigkeit und Einheit. Von dem Hier und Da der bloßen Beziehungen führt kein Weg zu der Einheit des Begriffs, über den Begriff zum Gesetz und über das Gesetz zur Existenz. Die Existenz hat nichts gemein mit dem Denken. Aus dem Ich und seinem Denken erschließt nur derjenige das Dasein, der es durch eine petitio principii hineingelegt hat. Die Existenz wird überhaupt nicht erschlossen, sie widersetzt sich jedem Urteil, und das Dasein verwirrt das Denken, wo es ihm in seiner ungespaltenen, gliederlosen Pracht entgegentritt und sich den Beziehungen von gleich zu gleich widersetzt.

Das Denken, das seiner Ordnung nur die Unordnung entgegenzusetzen weiß, das nur das Nebeneinander abgerissener Beziehungen kennt, vermag die Existenz nicht anders als eine ungeordnete Fülle von Beziehungen zu fassen, ein verwirrendes, ungeklärtes Durcheinander. So wie unser Ohr, an Geräusche gewöhnt, auch in die Stille eine Fülle von Tönen hineinzuhören pflegt, die nur infolge ihrer Menge die Heraushebung einzelner zu verbieten und in ein einziges untrennbares Tönen überzugehen scheint — eine Vorstellung, die

in der Musik der Sphären ihren Ausdruck gefunden hat —, so zerfällt dem Denken auch die Existenz in eine verwirrende Fülle ungesichteter Beziehungen, die nur eine Spiegelung der eigenen Natur des Ich ist und das Dogma sanktioniert, als sei nicht im Denken die Spaltung, sondern als sei die Natur eine unendliche Vielheit, die auf die Gliederung der einigenden Kraft unseres Denkens warte.

So erscheint dem reinen losgelösten, auf sich selbst gestellten Denker der Geist als der Dämon der Verwirrung, und er tauft ihn Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist der Geist als das Memento des Denkens. Es ist die Gestalt, in der der Geist das ihm entfremdete Denken heimsucht. Seit Jahrtausenden hat das Denken einen vergeblichen Kampf gegen den Geist geführt, der ihm als der Teufel der Sinnlichkeit, der Täuschung und Sünde seine Kreise störte. So zog sich der mönchische Denker in die Zelle seiner Gebete und Gedanken zurück und schleuderte von hier aus seine Flüche mit dem ganzen Haß, dessen das unterdrückte Leben fähig ist. Die große Wahrheit hatte sich ihm umgekehrt: die äußerliche, zersplitterte, haltlose Welt der Gedanken war für die blühende Notwendigkeit der Wirklichkeit eingetauscht. — Noch heute fliehen schwache Seelen in den Schatten der Möglichkeiten, weil ihnen der wirkliche Tag zu hell in die Augen brennt.

Und doch ist und war die Sinnlichkeit der ewige Jungbrunnen der Welt. Alle unsere Röhren und Brunnen speisen sich aus ihr. Unsere guten Gedanken sind gut nur durch sie, und die Irrtümer sind Irrtümer trotz ihrer.

Das Unbekannte, das in der Sinnlichkeit drohend dem Denken entgegentritt, hat nichts gemein mit den »Sinnen«. Die Sinne, diese Vielheit sogenannter »Vermögen«, sind eine Aufteilung der Sinnlichkeit im Denken. An ihnen hat sich schon der Gedanke versucht und hat sie durch Abstraktion verwandelt. Wenn die Sinne täuschen, so ist es das Denken, das in ihnen täuscht; und wenn sie ungeistig erscheinen, so mag das nicht verwundern, denn alle Abstraktionen sind ungeistig. »Sinne« und »Empfindungen« sind Produkte jener konstruierenden Analyse, von der bereits gesprochen wurde, und auf der die ganze unlebendige Weisheit der Psychologen beruht. Der Psychologe gewinnt seine Abstraktionen, indem er den lebendigen Organismus zerlegt oder gar mit dem experimentierenden Messer Störungen hervorruft, um aus diesen Störungen, aus dem Mangel, der darin erkennbar wird, ein Vermögen herzuleiten. Es ist so, als ob man aus dem Gefühl des Blinden von der Welt die Gesichtsempfindung als ein Minus ableitete. — Aus dieser Methode

einer krassen Abstraktion, die ein bloßes Subtrahieren ist, entstehen ausschließlich Ergebnisse mit negativen Vorzeichen, die für sich selbst, positiv gar nichts bedeuten.

Wie wenig die »Sinne« mit dem gemein haben, was hier als die dämonische oder — sprechen wir es nur aus — als die göttliche Gewalt der Sinnlichkeit dem Denken drohend entgegentritt, das lehrt der Instinkt. So groß das Grauen und der Abscheu des Denkens gegen die Sinnlichkeit ist, so groß ist seine Achtung vor dem Instinkt. Und mit gutem Grunde: Instinkte sind einseitig, abstrakt wie das Denken. Instinkt ist das Verlorensein an eine Beziehung und das dumpfe, unter fremder Gewalt sich vollziehende Aufsammeln der Beziehungen zu einer Synthese praktischer Nützlichkeit. Instinkt ist Gedächtnis von Beziehungen, Gewohnheit aus Experimentieren. Das Tier experimentiert. Es geht stumpf mit jedem seiner vielfältigen Sinne an das Ding, und sucht mechanisch den kleinen Schatz seiner Mittel mit dem Ding in Beziehung zu setzen, bis Nase, Zunge oder Ohr zu reagieren beginnt und es sich an dieser Reaktion und Beziehung genügen läßt. Es schnuppert und leckt und tastet an allem, aber es faßt nichts. — Nicht das synthetische Denken unterscheidet den Menschen vom Tier, das in seinen Instinkten diesem Denken nahekommt, sondern was sie unterscheidet, ist die Sinnlichkeit, das unvergleichliche Auffassen des Dinges als Absolutem, als Erlebnis. Ueberhaupt das Auffassen. Der Instinkt faßt nie das Ding als solches, sondern er kennt nur die Relation von Sinnen und Eigenschaften. Die Unfehlbarkeit des Instinkts ist nicht größere Naturverwandtschaft, sondern größere Simplizität, die Einstellung auf einige feste Beziehungen unter Weglassung der unendlichen Mannigfaltigkeit anderer. Diese Mannigfaltigkeit verwirrt den Menschen, wie der Geist den Denker verwirrt: sein Reichtum läßt ihn das Ding auf viele Weisen sehen, während der tierische Instinkt nur eine einzige Weise kennt. — Aber immer ist es nur eine Weise, nur ein Wie, das Instinkt und Sinne erkennen lassen. Die Sinne gehen auf das »Wie« der Dinge, der Sinn auf das »Was«. So wenig alle »Wie« der Welt ein einziges »Was« ergeben, so wenig die »Sinne« den »Sinn«.

Denn es gibt in Wahrheit nur einen Sinn, der der Sinn des Lebens überhaupt und der der Geist selber ist. Es ist keine Zufälligkeit, daß wir über allen Gedanken und hinter allen Gedanken den »Sinn« suchen, und daß uns dieser Sinn heilig ist. Ohne diesen »Sinn« wären die nackten Gedanken ebenso dumpf wie es der Instinkt des Tieres ist. — Dieser Sinn, diese Sinnlichkeit, die hinter und über allen Gedanken ist, ist der Geist.

Nachdem im ersten Buche dieser Schrift das Denken bis auf seine äußerste Spitze getrieben war, da, wo es nur noch einen leeren Tanz mit sich selber aufführte, mußte der Geist von dieser Exaltation des Denkens aus gesehen, und mußte in seinem drohenden Widerspruch gerade als der Dämon dieses Denkens zuerst aufgefaßt werden. Von dem abstraktesten Denken herkommend, mußten wir ihn zunächst als die Erschütterung erleben, die er dem geistentfremdeten Denker ist: als die Qual einer verwirrenden Sinnlichkeit.

Je mehr aber der Geist sich des Denkens bemächtigt, je lebendiger, je sinnlicher dieses Denken wird, um so mehr wandelt sich die verwirrende Sinnlichkeit in den gütigen Sinn des Denkens, der die Einheit, Kraft und Rechtfertigung des Denkens ist. — Diese Verwandlung der Sinnlichkeit in den Sinn des Gedankens wird nur dem unfaßlich sein und wie ein Sprung oder Wortspiel nur von dem zurückgewiesen werden, der sich noch immer an den alten, überwundenen Gegensatz der äußeren Welt und der inneren Gedanken klammert, bei dem die Vorstellung nicht auszurotten ist, als treibe die Sinnlichkeit sich draußen in den bunten Dingen herum.

Freilich das bleibt dem Geist und der Sinnlichkeit stets, daß das Denken vor ihnen ratlos steht: schon im Urteil des Denkens tauchte diese Ratlosigkeit auf, dieses Versagen des Denkens, das in den Begriffen von Subjekt und Ursache Gestalt wurde. Wenn es auch dem Denken gelang, im regressus in infinitum die Einzigkeit von Ursache und Subjekt, das Staunen dieses ihm fremden Wunders zu überwinden, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß das Denken ohne Kausalität und ohne das Schwergewicht des Subjekts ein sinnloser Fortgang wäre, und daß gerade der Rest von Unerklärlichkeit, der ihnen verbleibt, die Fruchtbarkeit der Gedanken macht. Ohne ihre Einzigkeit und Notwendigkeit gäbe es nichts als eine Folge von Prädikaten, Möglichkeiten, die an nichts gebunden, in nichts zusammengehalten wären. Das Denken fände sich im bloßen Können erschöpft und würde in einem Meere von Zufälligkeiten zugrunde gehen. Denn Zufall bedeutet den Mangel, die Bedürftigkeit, die dem Denken in der bloßen Begegnung seiner Glieder, in dem bloßen Zusammenkommen der Beziehung entsteht; es ist die leere Stelle, die der Sinn zu füllen hat, der — unerforschbar für das Denken — in die gleichgültigen Glieder eine Notwendigkeit legt, ein dem Denken Letztes, ein Absolutes, Ausschließliches, eine Substanz, ein Subjekt, eine Ursache. — Ohne diese würde jedes Einzelne sinnlos neben dem Einzelnen stehen, das Eine wäre die Unwahrheit des Anderen. Jeder Begriff — wenn es ihn gäbe — wäre schief, jeder Gedanke verkehrt,

weil das Leben, die Sinnlichkeit, der Geist, der sie eint und rechtfertigt, fehlt, und jedes wäre ein Widerspruch zu seinem Nächsten. Kein Gesetz wäre, denn auch die Gesetze ziehen ihre Notwendigkeit nicht aus Gedanken, sondern aus einem Sinn, der nicht erdacht werden kann. — Und selbst das Gesetz würde noch zusammenhanglos in der Luft stehen, wer es befolgte, würde lächerlich sein, wie ein Pedant oder Verrückter, wenn es sich nicht der Korrektur des lebendigen Geistes unterwürfe. — Das Ding wäre ein Produkt sich widerstreitender, sich gegenseitig in ihren Grenzen vernichtender Eigenschaften, das Leben nur eine Kollision von Gesetzen, die sich fortwährend widerlegen — wie alle Gesetze ohne den Ausgleich des Geistes tun —, die ganze Welt endlich wäre ein unaufhörlicher Kampfplatz gegenseitiger Vernichtung. Alles sogenannte reine Denken, das auf die Spitze getrieben den Boden geistiger Kraft und Sinnlichkeit verlassen hat, mündet hier. In der Verwirrung und Geistlosigkeit, in der Willkür und Unfruchtbarkeit, in der Oede des Zufalls ist der Krieg erwachsen, die größte Unfähigkeit und das größte Verbrechen des Menschengeschlechts.

Je mehr Sinnlichkeit im Denken ist, um so straffer vollzieht es sich im Rahmen der Notwendigkeit. Der Trieb zum Gesetze ist die Rückkehr des zersplitterten Denkens in die Substanz des Geistes. Das macht den Zauber und die Hingerissenheit aller großen Forschung. Die Entdeckung der großen Gesetze entsteht niemals bloß in dem stillen Fortgange induktiven Denkens: sondern im Sprung, intuitiv, in der plötzlichen Lösung einer Spannung. Sie werden nicht gefunden, ergrübelt, sondern gewissermaßen beschworen, wie man einen Geist beschwört, aus einzelnen Worten und Gedanken, die in einem ganz blassen und unzulänglichen Verhältnisse zu der Macht stehen, die sich aus ihnen offenbart und die der Geist selbst ist.

Zu diesem hohen Denken reicht niemals die ängstliche Pedanterie vorwärtstastender, empirisch gebundener Gelehrsamkeit auf, die den Sprung in die Tiefe nicht wagt und der die Welt der großen Gesetze verschlossen bleibt. Gerade der Philosoph sollte in seinem Denken gesättigt sein mit Geist und Sinnlichkeit, sein Denken müßte im unmittelbaren Banne des Geistes geschehen, er müßte fanatisch, leidenschaftlich und unerbittlich in seinen Konsequenzen sein, während jene empirischen, unsinnlichen Denker konziliant, skeptisch und sprunghaft sind.

So zieht Antäus seine Kraft aus einem mütterlichen Boden, mögen wir ihn Natur, Sinnlichkeit, Geist oder Existenz nennen; nicht aus der Natur da draußen, die durch die Werkstatt der Ge-

danken gegangen ist, nicht aus einer Existenz da drinnen, weder aus einem blassen Ich noch aus einer bunten Welt, sondern aus einer Ergriffenheit, vor der beide keinen Bestand haben. Es ist die Ergriffenheit, in der das Subjekt sein Schwergewicht fühlt, wo ihm die Sinnlichkeit zur Bereitschaft wird, sich in allem zu verlieren in dem Bewußtsein, sich in allem zurückzugewinnen. — Die Aengstlichkeit des Denkens, das nach allen Seiten Brücken baut und Vertrautheiten sucht, sich an alles hält und doch nichts faßt und überall Reserven, Möglichkeiten sammelt — dieses Denken weicht der Freudigkeit eines naiven Glücks, wie es nur Geist und Sinnlichkeit kennen. In ihr verschwindet das Nebeneinander der Beziehungen, das Gedächtnis des Ich erlischt in einer fruchtbaren Vergessenheit, die sinnliche Kraft des Erlebnisses macht alles einzig, alles neu, alles unerhört, da das Gedächtnis, das Können, die Blasiertheit der Erinnerung ausgetilgt ist. In dieser Vergessenheit liegt ein gut Teil von der Wunderkraft der Sinnlichkeit, ihrer ewigen Frische, vor der alles jung ist und eben erschaffen.

Diese Sinnlichkeit lebt im Kinde. Sie erzieht es zum Menschen. Wäre in ihr nicht der Geist am Werke, so hülfe keine Weisheit der Schulen. Das Kind lebt stärker als der Erwachsene, weil es das Wunder fühlt. Der Erwachsene denkt, erinnert sich und weiß.

Nur in seltenen hohen Augenblicken ergreift auch ihn das Wunder, das ihn als Kind an der Hand nahm und ihn durch alle Jahre des Denkens geleitet hat. Er erkennt die Unersetzlichkeit und Einzigkeit in jedem Dinge wieder, das im Geflecht der Gedanken grau und unscheinbar blieb, und die Kunst bestätigt ihm die Wahrheit dieses Erkenntnisses, indem sie das Wunder in jedem Wesen aufdeckt und jedem Dinge seinen Adelsbrief ausstellt.

Ueberall zwingt der Geist, zwingt die Sinnlichkeit über die Schranken hinweg, die der Gedanke gezogen hat. Ueber die Zersplitterung der einzelnen Sinne hinweg stellt sich unwillkürlich bei Berührung auch nur einzelner Sinne »der Sinn« von selbst her und wird Schicksal und Schöpfer im Menschen. Ein Geruch zwingt Farben und Töne, ein Ton Bilder und Gefühle herbei, und es wächst aus den Fragmenten ein ganzes, in sich geschlossenes Erlebnis auf. Das ist die Kraft und Wahrheit der Phantasie, die die Einheit und Notwendigkeit der Sinne im Sinn ist, und ihr schwächerer Bruder ist der Traum. Auch im Traum wächst der zufällige Reiz eines Eindrucks, ein Druck, ein Ton, ein abgerissener Gedanke über unseren Kopf hinweg zu einem runden Erlebnis voller mannigfaltiger Dinge zusammen, und es ist die Ahnung dieses Zusammenhanges, die seit Ur-

zeiten im Traume die Offenbarung eines tieferen Geheimnisses gefühlt hat.

Besser aber als diese mattere Zuckung des Geistes im Traum verkündet die über alles erhabene Phantasie das Wunder des Geistes und der Sinnlichkeit, und kein Mensch — er sei noch so einfach und schlicht — ist ausgeschlossen von diesem Wunder, das in der Liebe von Mensch zu Mensch seinen größten Zauber entfaltet. Denn nie ist Phantasie so reich und Geist und Sinnlichkeit so stark, wie in der Kraft, mit der der Mensch aus dem Ton einer Stimme, aus einer Gebärde, aus einem Blick oder Worte, aus den immer nur abgerissenen und armseligen Zeichen eines Lebens dieses ganze Leben in sich faßt und — ergriffen von diesem Wunder des Lebens — liebt.

III.

Problem und Seele.

Die Aufgabe, die es bisher zu lösen galt, war die strenge Trennung von Denken und lebendigem Geist. Wir haben diese Trennung vollzogen. Wir haben die Nerven des Denkens aus dem Organismus des Lebens herausgeschnitten und bloßgelegt. Und wir haben den Geist selbst, wo er sich uns offenbart, in der Sinnlichkeit des Erlebnisses, in der Kraft der Phantasie zu fassen versucht. — Dieses gewaltsame Verfahren kann nicht frei von Mißgriffen und Zerstörungen der Wahrheit sein. Was Gott zusammengefügt hat, vermag der Mensch nicht ungestraft zu scheiden.

Auch von Beweisen ist wenig oder nichts in dem, was gesagt wurde. Wie sollte es auch. Das Denken vermag nie und nimmer den Geist und das Leben zu beweisen. Und das Denken vermag ebensowenig das Denken zu beweisen. Das wäre Münchhausen, der sich an seinem Zopf aus dem Sumpf zieht.

Was wir wollten, war auch nur dies: aus unumstößlichen Tatsachen zum Bewußtsein bringen, was das Wesen des Denkens ist, wo es seine Grenze hat und was — ihm fremd und zu Zeiten wie eine Drohung — jenseits der Grenze liegt.

Daß wir dabei doch letzten Endes als Denkende verfahren müssen, und daß uns deshalb Denken und Geist in zwei Seiten, gleich den Beziehungsgliedern eines Verhältnisses auseinanderfielen, darf nicht enttäuschen. Aber Halt dürfen wir hier gewiß nicht machen. Solange wir nicht die Stelle aufgewiesen haben, wo das Denken im Geiste verankert ist, ist nichts getan.

Des öfteren schon im Aufbau unserer Gedanken tauchten Begriffe auf, die in ihrer rätselhaften Verschlossenheit von einer derartigen Stelle Nachricht zu geben schienen. Die Ursache, das Subjekt waren dem Denken unzugängliche und doch für seinen Fortgang, für seine Fruchtbarkeit unentbehrliche Wesenheiten. Aber all das waren nur Merkzeichen, Mahnungen, tiefer zu dringen, sie wiesen uns den Zusammenhang nicht auf, sondern drängten nur und weckten den Trieb ihn zu suchen. Daß das Denken im Banne der Sinnlichkeit geschieht, daß alle Gesetze und Notwendigkeiten, daß der eherne Fortgang von Wahrheit zu Wahrheit hier seinen Grund hat, ahnten wir. Aber wie geschieht dieser Fortgang, wie und auf welchem Wege ergreift der Geist das denkende Ich?

In der F r a g e! Eben in dieser Frage, die ihre eigene Lösung ist und die keine Lösung außer sich hat. Daß wir so fragen konnten, wie wir taten, daß wir überhaupt fragen können, daß wir als einzige Wesen der Schöpfung den Grund, auf dem wir stehen, selbst abbauen, unter unsere eigene Existenz im Denken hinabgreifen können, das erhebt uns über das Denken, das läßt uns im Denken zum Geiste hinaufwachsen.

Wer ist es, der fragt? Wir sind gewohnt, alle Fragen als Aeußerungen des Denkens anzusehen. Mit Unrecht. Denken ist Wissen. Unser Denken weiß, aber es fragt nicht. — Aber auch von einer fremden Macht, von einer fremden Realität sind uns die Fragen nicht diktiert. Die Fragen stellt weder der Mensch noch die Welt. Sie stellen sich selbst und sind eine Bewegung, in der wir befangen sind. Befangenheit ist das Wesen aller Fragen. Wir fühlen in ihnen die Grenzen unseres Denkens überschritten, fassen über uns hinaus und langen in das Dunkel, aus dem wir kommen.

Wonach fragen wir? Nach etwas, das wir kennen? Nein, denn dann fragten wir nicht. Nach etwas, das wir nicht kennen? Nein, denn wie in aller Welt sollten wir darauf kommen, nach dergleichen zu fragen.

In Wahrheit sind eben nicht wir es, die fragen. Die Frage ist da und war da vor uns. Wir wachsen in sie hinein und gehen über ihr zu Grunde. Denn sie ist ewig.

Nicht wir sind es, die fragen. Die kartesische Lehre, die den Zweifel bemüht, um das Ich zu beweisen, ist schief. Zweifel und Frage sind weiterher als der Menschengeist und widerlegen ihn ebenso wie sie ihn begründen. Nicht in der Frage und im Zweifel: in der Antwort und dem Wissen ist das Denken bei sich und unser Ich würde sich bei diesen Antworten gedulden, wäre nicht die Frage

mächtiger als es und würde sie es nicht immer wieder aus sich heraustreiben. Nur innerhalb der Frage, die sich über alle Antworten hinaus erhält und damit ihren ewigen, dem Ich fremden und jeder Lösung unangemessenen Ursprung beweist, wandelt der Mensch die Kette seiner Urteile ab.

Unser Wissen ist Stückwerk, unser Urteil begrenzt. Aber unsere Fragen gehen ins Unendliche und kennen keine Grenze. Es liegt in der Natur der Frage, in die Ewigkeit hinauszuhorchen, und die Tragik alles menschlichen Wissens ist ihre Folge.

Aus der Sinnlichkeit erwächst uns die Frage. Das Kind richtet seine Frage an die Natur, bevor es sprechen kann, in der Frage der Augen, aller entfalteten Sinne. Unser Sehen ist Fragen, ein Fragen, das früher ist als alle Urteile, so wie der Zweifel früher ist als alles Wissen. Jeder Blick ist eine Frage und hat die tiefe Befangenheit und Hingerissenheit aller Fragen. — Unsere Wissenschaft, der ganze Komplex unseres Denkens ist eine Antwort auf die stille, ergriffene Frage der Sinne, die schöpferische Frage, mit der der werdende Mensch sich in die Tiefe seines Lebens hineinfragt. Alle Wissenschaft ist bisher mit ihren Antworten hinter jener Frage des Kindes zurückgeblieben. Vielleicht ist das Werk des Künstlers eine Antwort, die dieser Frage würdig ist, eine Antwort, die — wie die Frage selbst — tiefer geht und ursprünglicher ist als das Denken, und die etwas von der Vollkommenheit hat, aus der die Frage stammt.

Die Frage ist der Ursprung des Denkens, der Ursprung überhaupt; sie ist der Ursprung aus der Sinnlichkeit des Geistes. Je näher an den Ursprüngen des Lebens wir sind, um so mächtiger sind Frage und Zweifel in uns. Alle jungen Völker und jungen Menschen sind traurig, ihre Lieder sind klingende Fragen; die Melancholie des Mädchens, der trotzende Zweifel des Jünglings, alles ist pochende Sinnlichkeit und gärender Geist. In dieser Gärung gewinnen sie sich, im Zweifel spüren sie ihre Kraft: dubito, ergo sum. Der Philosoph ist ewig jung. Ihm geht das *θαυμάζειν*, die große Verwunderung nie verloren.

Die Frage ist der Ursprung des Denkens aus der Sinnlichkeit. Es geht nicht an, die Frage zu einer Form des fertigen Denkens zu machen. Dann reißt man Denken und Sinnlichkeit auseinander, ist gezwungen, dem Gedanken selbst eine spontane Kraft unterzulegen und ihm das sinnliche Element als äußerliches, von ihm irgendwie auf unerklärliche Weise ergriffenes Material entgegenzustellen. Aber die sinnliche Auffassung geht nicht dem Denken vorher, sie ist selbst als Frage der Ursprung des Denkens, das in der sinnlichen Frage seine Bereitung, seine Kraft, seinen Auftrieb hat.

Die Frage ist der Ursprung. Dieser Ursprung ist es, der in jedem Urteil des Denkens aufbewahrt ihm sein geistiges Schwergewicht, Grund und Einheit gibt. Der Ursprung der Frage liegt als ein unlösbarer Rest in dem Begriffe der Ursache, die ein Unbedingtes und Erstes ist, und in dem Begriffe des Subjekts, das als unerschaffener Boden und Grund allen Prädikaten Einheit gibt. — In Subjekt und Ursache erhält sich die ungelöste Frage über die ganze Kette der Urteile hinweg, und wie die Frage in keiner Antwort des Denkens, so findet das Subjekt in allen Prädikaten, die Ursache in allen Wirkungen sich niemals erschöpft.

Ursache und Subjekt sind stets Ursprung, das Erste überhaupt, Wirkung und Prädikat sind nie das Letzte. Die Reihe des Denkens hat einen unbedingten Ursprung, aber sie hat kein Ende. Wenn das Denken seiner Natur nach in die gleichen Glieder eines Verhältnisses zerfallend der Ursache eine Wirkung, dem Subjekt ein Prädikat entgegenstellt, dem Urteil ein Ende gibt und diesem gleichgültigen Ende gegenüber den Ursprung zum ebenso gleichgültigen Anfang glättet, so erhält sich doch die Kraft der geistigen Frage, indem sie in diesem Ende von neuem und immer von neuem den Anfang hervortreibt, den Ursprung erhält, die Wirkung zur Ursache, das Prädikat zum Subjekt wandelt und sich so über und trotz aller Urteile in unendlicher Kette behauptet.

Dieses Sichbehaupten der sinnlichen Frage über den Spaltungen des Denkens ist die Bewegung der Frage, die B e w e g u n g schlechthin, die immer ein Fragen, immer ein Anheben im Sinnlichen und Vorwärtsdrängen in Gedanken ist. Die Bewegung ist weder schlechthin sinnlich, wie diejenigen meinen, die eine dunkle Lebenskraft sich fern vom Denken evolvieren lassen, noch ist sie das Denken selbst, wie die Idealisten glaubten, sie vollzieht sich im Denken, treibt und regiert das Denken, aber vom Geiste aus und von der Sinnlichkeit her. Die Bewegung ist die Einheit von Denken und Sinnlichkeit, und sie ist es in Fragen, wie alle Bewegung Fragen ist. Die Kontinuität der Frage in allen Antworten ist die Kontinuität der Bewegung, ist die Kontinuität überhaupt, die in ihren Momenten und über allen ihren Momenten lebt.

Anfang und Ende sind nur Momente der Bewegung. In dem Uebergewicht dieser Momente sucht das Denken des Geistes Herr zu werden. Es begrenzt die Bewegung, indem es ihr einen Anfang und ein Ende gibt. — Aber wie das Denken stets — herausgetreten aus der lebendigen Sinnlichkeit — äußerlich wird, so sind auch Anfang und Ende der Bewegung äußerlich, sie sind gar keine Bewegung,

sie ruhen. Ruhe ist stets Anfang oder Ende einer Bewegung, und daß diese Ruhe in Wahrheit doch nur Moment der Bewegung ist und ihr als solcher wesentlich angehört, hat zu den zahlreichen Paradoxen geführt, die den Griechen die Fragwürdigkeit der Bewegung in allerhand Zweifeln und Wunderlichkeiten vor Augen führten. Hätten sie nur darüber erkannt, daß die Bewegung selbst Frage und Zweifel ist, sie hätten über ihrem Zweifeln und Fragen nicht den Glauben verloren. — Nur der verzweifelt, der die Fruchtbarkeit des Zweifels nicht kennt, nur den macht das Unglück taub, der nicht weiß, daß es der Weg zu Gott ist.

Wenn aus dem Ursprunge fragend der Geist sich über die Kette der Urteile behauptet, wenn er jedes vom Denken gesetzte Ende, jede abgerissene Wirkung in die Ursache zurücknimmt, und jedes zufällige Prädikat in die Notwendigkeit des Subjektes zurückwandelt, also Ursache und Subjekt übergreifen läßt auf folgende und immer folgende Glieder der Kette, so schrumpft das zufällige Nebeneinander der Kette unter der Kraft der Frage zu neuer notwendiger Einheit zusammen: diese neue Einheit ist Gesetz und Schluß.

Das G e s e t z der Kausalität ist nicht das gleichgültige Nebeneinander von Ursache und Wirkung. Die Ursache, als Ursache begriffen, greift über alle Wirkungen hinaus, sie sind nur, um in dem Bilde der Bewegung zu bleiben, Momente innerhalb der Ursache, die von ihr zusammengehalten sind und über die sie g e s e t z t ist. Die Ursache ist das Gesetz ihrer Wirkungen.

Es gibt kein Gesetz der Bewegung. Denn das Gesetz vollzieht sich in der Bewegung und es beweist seine Herkunft, indem es gleich der Bewegung und gleich der Frage die Stelle anzeigt, an der Denken und Sinnlichkeit auseinandertreten. Das Denken bleibt in seinen Momenten erhalten, bleibt dem Gesetze, seiner eigenen Notwendigkeit gegenüber stehen, bleibt ihm äußerlich und zufällig. Um dieser Aeußerlichkeit willen hat das Gesetz seine Anwendung außer sich. Es ist eine Existenz, die anderer Wesenheit bedarf, um sich zu verwirklichen, und diese anderen Wesenheiten bedürfen seiner: das Gesetz ist nur die Möglichkeit seiner Momente, in denen es wirklich wird und ist ein bloßes Sollen; die Momente sind nur mögliche Verwirklichungen des Gesetzes. Die Bewegung der Frage kommt, solange sie Bewegung und solange sie Frage bleibt, über das Ungenüge einer nur halben Einheit von Gesetz und Anwendung, von Möglichkeiten und Wirklichkeit nicht hinweg und schwächt sich zu einer

bloßen Vermittelung ab, die die einzelnen Tatsachen miteinander — als aufbewahrte Glieder des Denkens — verbindet.

Wie die Ursache über alle Wirkungen, so greift das Subjekt über alle Prädikate hinweg und faßt sie zur Notwendigkeit des Schlusses zusammen. Der S c h l u ß hat seine Kraft in der Einzelheit des ersten Subjektes, in der Frage, die aus diesem Subjekte aufbricht. Im Schluß stellt das Subjekt seine Einheit über die Fülle der Prädikate her und beweist seine Natur als Grund und Boden des Urteils. Freilich, auch hier bleiben die Momente aufbewahrt, die Glieder als Unter- und Obersätze neben dem Schlusse bestehen, und auch hier schwächt sich der Schluß zu einer Vermittelung zwischen diesen Sätzen ab. Aber nicht die Vermittelung macht den Schluß, nicht der Mittelbegriff, den das Denken heraushebt, um neben ihm die Zweiheit der anderen Glieder in einer Beziehung zu verbinden: das Denken fälscht den Schluß durch die Verherrlichung des Mittleren, und Plato, der größte der vom Denken faszinierten Geister, hat zu Unrecht im *μέσον* der Mittlerschaft ein Denkmal gesetzt. Von da ab datiert die Hypostasierung aller Mittel und Vermittelung, wie aller Ueberschätzung des abstrakten Denkens, bis die Vermittelung heilig gesprochen, Gott zum »Mittler« zwischen Mensch und Welt, zum Beweisgrund der Welt für den Menschen (Descartes) wurde und endlich der »Heilige Geist« als Personifikation des abstrakten Mittels die Krönung der Religion übernahm. Es liegt der europäischen, am Denken gesäugten Kultur im Blut, die Beziehung absolut zu machen und die Vermittelung heilig zu sprechen.

Die Genialität des Forschers aber liegt in der Kraft, mit der die in der ursprünglichen Ursache und im ersten Subjekt angelegte Frage ihn über die Mittel hinausträgt. Wem diese Genialität versagt ist, wer nach kurzer Vermittelung am Ende ist, muß Gesetz an Gesetz, Schluß an Schluß fügend jedes Ende von neuem zum Mittel verwandeln. Die Frage trägt ihn, für die es kein Ende gibt, sondern nur Mittlerschaft.

Auch der Tod ist nur Mittler. Fest verwurzelt in der Bewegung des Lebens, aufhorchend aus der Frage, die mit der Geburt in uns gelegt ist, finden wir den Weg über ihn hinaus, der nur eine der vielen ungenügenden Antworten ist auf die große ungelöste Frage des Lebens. In der Geburt ruhen wir, von ihr zählen wir, sie ist unser. Aber das Leben ist eine Aufgabe und der Tod nur ein Geschick.

In der Geburt ruhen wir. Der Ursprung ist die Notwendigkeit der Frage, aber alles Enden, alles Schließen und Setzen hat den

Zufall an sich und die Aeußerlichkeit eines vermittelnden Denkens. Darum ist kein Gesetz das höchste, kein Schluß der letzte, alle Gesetze und Schlüsse werden von neuem von der Frage ergriffen und in die Bewegung gerissen. Der Ursprung als Ursache und Subjekt behauptet sich auch ihnen gegenüber

Wenn so das Gesetz sich zur Ursache neuer Gesetze, wenn der Schluß sich zum Subjekt neuer Urteile zusammenschließt, und dieser Zusammenschluß ein ursprünglicher, erster, unvermittelter und bedingungsloser Auftrieb zur Frage wird, Gesetze und Schlüsse aus sich entlassend, so wird unser fragendes Denken von dieser Gestalt des Geistes als dem Problem ergriffen.

So ist aller Ursprung der Frage Problem. Im Problem wird die nur vermittelnde Einheit von Denken und Sinnlichkeit, wird das Sollen von Gesetz und Schluß zu einer sinnlich-geistigen Einheit, zur Realität. Im Problem ergreift uns die wahre Einheit des Urteils, sein eigentlicher Sinn: als Objekt, als Geschehen, als Wirklichkeit. Alles Problem ist Wirklichkeit, und Wirklichkeit ist immer Problem, immer Fruchtbarkeit, immer Antrieb zur Forschung, immer Wurzel der Frage. Als Fundament der Frage ist sie selbst fraglos, als Quell des Zweifels ist sie selbst unzweifelhaft. Darum ist die Realität außerhalb aller Diskussion, weil mit ihr die Diskussion beginnt. Sie ist der Punkt, wo die Forschung einsetzt, und real, objektiv wird uns nur das, was die Forschung rege macht. Für den Fragenden ist sie Voraussetzung der Frage, Vorwurf der Frage, »Problem«, und daher fraglos.

Die Gewißheit der realen Welt ist, daß sie Vorwurf der Frage ist. Die reale Welt ist Problem.

Es gibt kein »Objekt«, keinen »Gegenstand« für die Frage. Dem bloßen Denken erscheint als »Objekt«, als Erfüllung, Abschluß, was in Wahrheit Vorwurf ist. Die Frage geht nicht auf einen Gegenstand, auf etwas hin, sondern sie fragt von etwas her, sie fragt aus dem Problem heraus. Das Problem ist der Boden, der Ursprung, es gibt der Frage die Richtung. Am Problem orientiert sich das fragende Denken.

Wirklich sein heißt Problem sein. Und alles ist wirklich, weil alles Problem ist. Ueberall ist ein Ursprung, überall für den Geist beginnt eine Frage, überall ist ihm Ursache, und Ursache ist die Befugnis des Geistes anzuheben, aus dem Nichts aufzutauchen, Kausalität ist Freiheit. Das ist das Problem der Freiheit, daß die Freiheit Problem ist. — Im Problem erhebt sich der Geist aus der Notwendigkeit und wird schöpferisch.

In dem schöpferischen Problem erreicht die Entwicklung ihren Gipfel, die den Geist des Ursprungs durch die Frage Gewalt über das Denken gewinnen läßt. Hier vollends ist die Regel des Denkens gebrochen, die allem Anfang ein Ende entgegensetzt, allem Entstehen ein Vergehen. Für die Freiheit des schöpferischen Problems gibt es nur Ursprung, überall nur Entstehen, aber nirgends ein Enden und Vergehen, und es steigt die Summe des Lebens ins Ungemessene. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, das Gesetz der Gesetze, verblaßt vor dem Problem der ewig wachsenden Kraft, vor der Idee eines unendlichen Fortschritts.

Der Geist ist schöpferisch, und da überall Geist ist, so ist überall Schöpfung. Die Kraft ist in allem ein und dieselbe. Sie ist nicht hier das »Vermögen« zu denken und dort das »Vermögen« zu handeln. Vielmehr ist das Denken gar kein Vermögen, aber auch in der Passivität des ärmlichsten Denkens regt sich der Geist als das »Vermögen« der Ursache und des Subjekts. Und dieses Vermögen wächst in Gesetz und Schluß und festigt sich zu der Kraft aus dem Ursprung einer problematischen Wirklichkeit. Es sind nicht zweierlei Kräfte – alles Zweierlei ist Abstraktion—, sondern es sind nur Unterschiede der Intensität, mit der der Geist sich über das Denken behauptet, und die Entwicklung dieser Intensität ist die Bewegung der Frage. — Darum ist Handlung, Kraft, Wille — oder wie man will — auch in dem blassesten Denken, so wie Denken auch in der schöpferischsten Tat ist.

Denn das macht die Schöpfung zur bloßen Tat und verbindet sie als Tat mit dem Ich, daß das Denken in ihr aufbehalten ist. Unfähig sich in der unvermittelten und unbezogenen Absolutheit des Problems zu erhalten, stellt sich auch hier für das Denken eine Art Beziehung her, eine Vermittelung des ursprünglichen Problems mit sich selbst als seinem Abschluß. Es ist das das Paradox eines identischen Urteils, das kein Urteil ist und doch eines sein will, und das ein Fichte, ein Hegel geradezu an den Ursprung des denkenden Handelns gestellt haben, und mit Recht, weil die Identität eine Art Erklärung dafür gibt, wie trotz der Ausschließlichkeit alles Problematischen und der Einzigkeit des Geistes ein beziehendes Denken möglich ist.

Es ist dies die Tat der Reflexion, und alle Tat ist Reflexion. Die Reflexion bemächtigt sich des Problems, des Ursprungs, um es sich selbst als Abschluß zu geben. Der Ursprung läuft in einem Ende aus, der nur dieser Ursprung selber sein kann. Die Frage kommt jetzt

nicht von dem Problem her, nicht aus der Realität, sondern sie geht a u f das Problem, sie fragt n a c h der Realität. Das Problem wird Ziel, »Gegenstand« der Frage im eigentlichen Sinne des Wortes und verbaut die Bewegung, deren Quelle es war. Die Menschheit vernagelt sich die Welt mit Problemen, auf die sie hinfragt und die sie vergeblich sich abmüht zu lösen, weil Problem Widerspruch aller Lösung, alles Abschlusses an sich ist. — So fragen wir: Was ist die Welt, was ist das Leben, was ist das Schicksal und die Freiheit? Statt die Welt zu leben und die Freiheit Schicksal werden zu lassen. Leben ist Vorwärtsdringen aus dem Problem der realen Welt, reflektieren ist Zurückgehen auf das Problem; denn ein Umbiegen, ein Zurück bedeutet es, auf ein Ende zu gehen, das in Wahrheit Ursprung war.

Es ist die Selbsterkenntnis der Reflexion, ihr Vorwärts als ein Rückwärts zu wissen. Reflexion ist Kritik überhaupt und steht als Kritik nur insofern über der Schöpfung, als die Schöpfung sich in ihr formt. Kritik ist immer eine Art Tat, weil jede Tat durch Kritik wird, was sie wird.

Diese Reflexion kennzeichnet alle unsere Taten. Sie ist in den gewöhnlichsten und bescheidensten Taten unseres Lebens, in den täglichen Urteilen des Denkens, die darum nicht weniger Taten und Handlungen sind, weil der gemeine Verstand das denkende Urteilen dem Handeln entgegensetzt. Unser Denken würde sich nicht im Urteil begrenzen, unsere Forschung würde sich nicht im Gesetz setzen, im Schluß schließen, wenn nicht das Problem sich selbst durch die Reflexion den Abschluß gäbe und dadurch alle Urteile, Gesetze und Schlüsse ebenso zu Brettern vor der Wahrheit, wie zu Stufen der Wahrheit machte. — Und wenn das Problem als Hypothese Grundlage und Boden, Richtung und Kraft der ins Unendliche greifenden, nie zufriedenen, nie erlahmenden Forschung war, so wird es in der Reflexion zum bequemen Dach, zum Abschluß, zur Abrundung einer empirisch zusammengelesenen Anzahl von einzelnen Wahrheiten, unter der die Forschung erstickt, sich am Ziele glaubt, anstatt aus ihr als Jungbrunnen zu erstehen. Hypothesen werden zu Wiegenliedern, sagt Goethe, mit denen der Lehrer seine Schüler in Schlaf singt. Auf solche Weise geht die Forschung in den meisten Hypothesen zur Ruhe, so wie sie sich in den Hypothesen des Atoms, des Aethers usw. gesetzt hat. — Alle Gesetze aber sind Hypothesen und sollten als solche Antrieb zur Forschung zur Weiterforschung sein.

Auch im Künstler verwandelt sich die schöpferische Problematik der Wirklichkeit durch Reflexion zum Werk. Die Konzeption eines innerlichen Dranges, eines ursprünglichen, der keine Grenzen hat,

wird als auszuführendes, zu endendes Werk gedacht und auf diesen Ursprung hingearbeitet. Der Künstler hat sein Werk vor sich und verliert oft genug darüber die Kraft der Ursprünglichkeit, ja er verliert sie immer; und immer wird der große Künstler das Getane mit tiefer Unbefriedigung hinter sich werfen, in dem echten Gefühl, daß sein Werk wie jede Tat nur Kritik war, nur eine Beurteilung und Aburteilung, und daß er es geschaffen hat, um es von sich zu tun und über es hinwegzugehen. So allein bleibt es ihm Problem, Fingerzeig, Richtungspunkt und Wegweiser, ein Ursprung neuer Zukunft und neuer Schöpfung. Das macht die Schönheit, das macht die Ergriffenheit der Kunst, daß in der Tat doch das Problem mächtig ist, daß das Geschaffene problematisch und daher fruchtbar und wirklich ist und über sich hinausweist. — Wenn aber Philologenhände oder Aestheten das Werk, das ein Sprungbrett sein soll und das an sich Kritik genug ist, durch neue und laute Kritik vor uns aufblasen, so löst sich die Schöpfung vollends in Reflexion und wird unfruchtbar.

Soweit die Tat Reflexion ist, nimmt sie an der Allgemeingültigkeit des Denkens teil und wendet sich, wie alles Denken, an die Allgemeinheit. Sie ist Aeußerung, Ausdruck und ist dieser Ausdruck als Vermittlung, als Mitteilung. Schon das Entstehen des Kunstwerks als Aeußerung und Ausdruck ist Mitteilung. Ob nun der Künstler, der auf das Werk reflektiert, sich eines Mitteilungsbedürfnisses bewußt ist oder nicht, — das Werk ist Mitteilung, es gehört der Menge, in seiner Vollendung ist das Wir mitgedacht, wie in jedem Urteil des Denkens. Auch die Tat ist als Reflexion Urteil, und hier zeigt sich die Wahrheit des Satzes, daß in allem Denken das Wir mitgedacht ist, daß die Menschheit in allem Denken beteiligt ist, daß es die Allgemeinheit ist, die im Ich denkt.

So ist auch an allen Taten die Allgemeinheit beteiligt, und es ist nicht zum letzten deswegen, daß sie sich ein Richteramt über diese Taten nimmt und sie rächt, wenn sie sie mißbilligt.

Denn alle Tat, alles Handeln steht unter den Gesetzen der Reflexion. In dieser Allgemeinheit des Tuns ist es die Ursache schlechthin, die der handelnde, reflektierende Mensch vor sich als Abschluß aufbaut und die in dieser reflektierten Form als Zweck vor ihm auftaucht. In dem Begriff der »Endursache« hat sich die Wandlung des Ursprungs in das Ende noch als Wort erhalten! Zweck ist immer die reflektierte Ursache. Der Streit der Kausalität mit der Finalität ist im Grunde nichts anderes als die Frage der Berechtigung der Reflexion. — Solange der Mensch reflektiert, wird er handeln und wird er nach Zwecken handeln.

Besser noch als in der Tat des Künstlers, in dessen Werk eine so tiefe Verbindung des Ursprünglichen mit der Vollendung erreicht ist, daß die Vermittlung darin fast untergeht, scheidet sich in der Tat des täglichen Lebens, in der Handlung, die ursprüngliche problematische Ursache von dem Ende im Zweck: im Zweck, in der Endursache sind beide Seiten nebeneinander in ihrer Vermittelung erhalten. Neben dem Zweck, dem Bezweckten steht der Grund, der Beweggrund. Zweck und Beweggrund sind eines, und doch scheiden sie sich. Sie scheiden sich, wie Ursache und Wirkung, und wie dem Denken die Wirkung eine ganze Kette von Ursachen zu haben scheint, so tritt dem Zweck gegenüber eine Fülle von Beweggründen auf.

Es ist eben, wie betont wurde, in jeder Reflexion die Menge beteiligt. Auch im Urteil der Handlung ist es ein Wir, eine Menge, die handelt. Das »handelnde Subjekt« ist eine gespaltene Vielheit, die Reflexion, die den Zweck hat, hat auch die gestaltlose Menge auseinanderstrebender Geister, hat die Fülle der Beweggründe und die Zufälligkeit des freien Entschlusses! — Denn das ist die Freiheit des Entschlusses, daß die Vielheit im Denken neben die Wirklichkeit die Fülle des nur Möglichen stellt, und daß der Zufall entscheidet, der hier oder da eine Art Richtung aufkommen läßt, die der Schwäche der gesamten Indisposition entspringt. So ist das Wählen Willkür und meist eine Not, keine Selbstherrlichkeit und Freiheit. Darum werden die Menschen selten um der guten Wahl ihrer Zwecke gepriesen, sondern um des Erfolges willen. Er ist in diesem richtungslosen Durcheinander das einzige feste Kriterium, das heißt es gibt in Wahrheit keines. Der Sinn der Taten ist ihr Ende, das, was dabei herauskommt! —

Wer die Bewegung zum Abschluß einer Einheit zu bringen trachtet, kommt nie über die Vermittelung hinaus. Wie der Zweck die Vermittelung der Beweggründe, so ist er selbst das Mittel weiterer und immer weiterer Zwecke. Der tätige, der handelnde Mensch wandelt jeden Zweck zum Mittel eines neuen Zweckes, Mittel häuft sich auf Mittel: die ganze Welt, die als Problem lebendig war, wird zu einem toten Handwerkszeug der Arbeit, alles ist Mittel, alles wird gebraucht, alles dient, alles ist nützlich, und des Menschen bemächtigt sich die tiefe Ratlosigkeit: wozu all das sei, wozu all das diene. Ein Aufbegehren gegen die Armut der Mittel war die Lehre der Mystiker, die »âne mittel« zu ihrem Gotte wollten, und denen die Welt das Mittel war, das ihnen Gott verbarg!

Wer der Bewegung der Frage Grenzen setzt, erstickt sie. Die Reflexion ahnt nicht, daß das Problem, solange es Leben und Ur-

sprung bleibt, schöpferisch ist, daß die Kraft des Ursprungs sich dauernd erneut und aus neuen und immer neuen Ursprüngen Reichtum sammelt, und daß man diese Steigerung abbindet, wenn man die Ursache, so wie sie hinter uns als Ursache lag, vor uns hinstellt und Ziel nennt.

So geschieht es, daß der reflektierende Geist nie nach etwas anderem strebt, als seiner eigenen Vergangenheit. Es macht das freilich sein Glück aus, daß all sein Wollen sich in dem erschöpft, was er ohnehin hatte. Diese milde Ironie des Schicksals wird zur Illusion des durchschnittlichen Lebens. Der Mensch merkt nicht die Täuschung, er merkt nicht, daß er nichts getan hat. Ihm genügt es und er nennt es Gelingen, wenn er seinen Zweck erreicht, und sein ganzes Leben wird unversehens ein netter, zierlicher Kreislauf, indem er da ankommt, von wo er ausgegangen. — Das Lebenswerk der meisten Menschen ist ein solcher Zirkel und Trugschluß und war im Grunde recht unnötig: Sie setzten sich, was sie besaßen, zum Ziel, gingen ohne Hast und ohne Mühe ihren Weg, der ihnen Gelingen verbürgt, und schüttelten den Kopf über die unseligen Nachbarn, die auf höher gerichteten Wegen Schiffbruch litten. Denn alles Schicksal ist Ironie oder Tragik! —

Unsere ganze Erziehung führt uns der Illusion des Lebens zu, um uns vor der Tragik des Lebens zu bewahren. Wir alle werden erzogen, unsere »Anlagen« und nur eben unsere »Anlagen« auszubilden. Als ob nicht das Große — und freilich auch die Tragik — erst da beginnt, wo über die sogenannten Anlagen hinaus etwas gesucht wird, was nie »angelegt« war. Lebendig ist eine Wirklichkeit nur, wenn sie niemals nur möglich war. Darum geht das gesunde Streben junger Menschen immer auf das Unmögliche. — Anlagen und Möglichkeiten lähmen mindestens ebensosehr wie sie fördern. Durch sie kommt der Mensch nie über sich selbst hinaus. Und gerade das soll er. —

Aller Ursprung gehört dem Leben, alles Ende der Reflexion. Ist dem Lebendigen alles Anfang, wandelt er sich aus Anfängen zu neuen Anfängen, immer bereit, neu anzufangen, immer bereit, neu aufzuhorchen und daher in atemlosem Wechseln und Wandeln, so wird dem zurückgewandten Denken alles ein Aufbehalten, Enden, Abschließen und Schließen, das Erste zum Letzten, zur Grenze vor dem Nichts. Ende ist Ende des Denkens. Anfang ist Anfang des Lebens. So wenig das Leben ein Ende, so wenig kennt das Denken den Ursprung. Immer kommt das Denken aus zweiter Hand, und immer ist es schon am Ende, Anfang und Ende sind in Wahrheit

ebensowenig Zwillinge wie alle die anderen Doppelbegriffe, wie Einheit und Vielheit, Einfachheit und Zusammengesetztheit, Notwendigkeit und Zufall. Aus zwei getrennten Welten scheinen sie zu kommen, um uns unsere Welt, diese wunderliche, zweibeseelte aufzubauen.

Seinen eigenen Anfang zum Ende umdenkend, seine Geburt ertötend, seine Ursache bezweckend geht der Mensch seinen stillen Kreislauf und verbreitert die Quelle des Problems zu den weiten Wassern des Bewußtseins. Während der in der Kette seiner Handlungen gefangene Mensch sein Schwergewicht bald in der Ursache hinter sich fühlt, bald im Zwecke vor sich denkt, bald seine eigene Vergangenheit ist, bald seine eigene Zukunft, bald hinter sich nachschleppt, bald vor sich herspringt, — stellt sich dem schärferen Denken die Illusion der scheinbaren Bewegung in der Ruhe des Kreislaufs heraus, und die Bewegung glättet sich zur ruhigen Stetigkeit des Bewußtseins. Je klüger der Mensch wird, um so bewußter wird er; und je bewußter er wird, um so mehr ist er desillusioniert, wird still und zieht sich aus dem Lärm der Tätigkeit in die Beschaulichkeit eines wissenden Verzichtes zurück.

Aber alles Bewußtsein kommt aus der Tat, und ohne Tat gibt es kein Bewußtsein. Das Bewußtsein gehört der Bewegung und der Frage an und hat seine Stetigkeit aus dieser Herkunft, während seine Ruhe — die sich immer nur auf dem Grunde der Bewegung vollzieht — der vermittelnden Natur der Reflexion entspringt. Das Bewußtsein dauert. —

Das Bewußtsein ist Raum und Zeit. Raum und Zeit sind eines im Bewußtsein, wie sie in Wahrheit überhaupt eines sind und nur in der Abstraktion des Denkens als zeitliche und räumliche Beziehungen auseinanderfallen. Auch sie bilden sich durch die Tat des reflektierenden Geistes. Auch sie sind wie alle Taten der Reflexion die Vermittelung einer über sich hinausgreifenden Wirklichkeit zu ihrer bloß möglichen Vollendung. Aber vor dem stillwägenden Bewußtsein taucht nicht jäh der Wechsel von Ursprung und Ziel auf. Die beiden Schalen der Wage suchen das Gleichgewicht: sie suchen es über die Zeit, bei der das Schwergewicht der Wirklichkeit in der Herkunft des Ursprungs überwiegt und von diesem Ursprung, von der Vergangenheit her die Brücke zu einer nur möglichen, erträumten Zukunft geschlagen wird. — Sie suchen es über den Raum, bei dem das Schwergewicht der Wirklichkeit in dem bereiten Ziel der Ferne ruht, der abschließenden Breite des Horizontes, die nicht entsteht, sondern nur rückwärts in einer möglichen Betätigung erschlossen, beschrieben und durchwandert wird.

Für die Zeit ist lebendig und wirklich nur die Vergangenheit; für die Zeit lebt allein die Geschichte. — Der Raum ist wirklich nur als Feld einer Betätigung in die Zukunft. Und ebenso blaß wie für die Zeit die Zukunft ist, ein leeres blutloses Ziel, — so öde und verbraucht ist der Raum als Raum der Vergangenheit, als Bühne eines abgespielten Dramas. — Räume, an denen Erinnerungen hängen, sind Grabstätten; Bilder künftiger Zeiten utopische Schemen. — Wer das Ziel liebt, liebt die Weite der Welt; wer die Vergangenheit liebt, liebt den Fluß der Jahrhunderte: die Jugend reist durch Räume, das Alter durch Zeiten.

Aber beide, Raum und Zeit, haben ihre Wahrheit nur ineinander. In ihrem Miteinander erst stehen die beiden schwankenden Schalen des Bewußtseins: die Zeit nimmt die Wirklichkeit der Zukunft in ihre Vergangenheit hinüber und verbreitert sich zur Gegenwart. Der Raum erschöpft sich nicht in der Ferne, sondern nimmt den Blickpunkt des Schauenden in sich auf und erhält so die Rundung und Tiefe einer sich gestaltenden Perspektive. — Aber wie jeder von ihnen die bereichernde Wirklichkeit des andern ergreift, so mischt sich auch verarmend die blaße Möglichkeit des andern in ihr Leben: die Geschichte stirbt am Werdenden, die Tatkraft erlahmt an der erstickenden Fülle der Erinnerungen. Alles Entstehen vergeht, die Geburt trägt den Keim des Todes in sich, die Kraft ihren eigenen Widerstand; Vergangenheit und Zukunft, Ursprung und Ziel verlieren sich, das Mögliche verliert sich im Wirklichen, das Wirkliche erweist sich als nur möglich, — und in der Einheit des raumzeitlichen Bewußtseins klingen alle Widersprüche des Lebens zusammen.

Raum und Zeit sind eben wie alles Bewußtsein nicht nur die Lösung, sondern auch die Herausstellung des Widerspruchs in allen Taten. Sie sind daher der Platz, auf dem nicht allein die Handlungen sich vollziehen, sondern auch der, auf dem sich die Handlungen aufheben und vernichten. Mag den einen der Kampf reizen, den andern ermüdet er.

Im raumzeitlichen Bewußtsein hebt die Tat des reflektierenden Geistes sich selbst auf. Darum erscheint die räumlich-zeitliche Welt losgelöst von dem handelnden Geiste, und darum ist die Frage, ob die Welt geschaffen ist, gleicherweise mit Ja und mit Nein zu beantworten. Gewiß ist sie geschaffen und wird noch immer geschaffen, aber ebensosehr widerstrebt sie der Schöpfung in Schwere und Trägheit, und alle Handlungen erstarren in einem gleichgültigen Bestand und Geschehen. — Vor dem Bewußtsein ist alles gleich, das Mögliche und das Wirkliche, der Mangel und der Reichtum, das Gelingen

und das Mißlingen. Die Sonne scheint über Gerechte und Ungerechte! —

Wenn das Bewußtsein das reife Alter des menschlichen Lebens bezeichnet, wo wir auf dem Scheitel unserer Bahn angelangt mit der Ruhe des Weisen die vergeblichen Pläne und Entwürfe der Jugend betrachten, so mag diese Resignation eine Höhe sein. Der Gipfel ist es nicht. Das Bewußtsein befreit von den Illusionen der Tätigkeit, aber es macht arm. Das Bewußtsein vermag nur den Menschen davor zu bewahren, daß er von der Welt verbraucht wird, aber es stellt ihn leer einer ebenso leeren Welt gegenüber.

Nur wenn das Bewußtsein sich bescheidet, die Unwahrheit der reflektierten Taten, der vorzeitigen Abschlüsse und scheinbaren Vollendungen darzutun, und die Reflexion, sich selbst aufhebend, die ursprüngliche Frage in ihrer nie vollendbaren Kraft wieder herstellt, hat sie die Rolle in der Entwickelung des Geistes erfüllt und ist fruchtbar geworden. — Diese tiefere Einheit des bewußten und über das Bewußtsein der Welt und seiner Taten hinausdrängenden, unbefriedigten und nie zu befriedigenden, schöpferischen, aber in keiner Schöpfung ermüdenden Geistes ist Charakter, ist Persönlichkeit. In ihr ist die gestaltlose und gleichgültige Menge des Ich und Wir zu einer lebendigen Einheit, zu einer sinnlichen Gestalt des Geistes aufgewachsen. — —

In aller Persönlichkeit hämmert die Frage. Das Problem ist die Seele des Menschen. Das Problem, das mit der Geburt in uns gelegt ist und dessen Wandlung und Umgestaltung unser ganzes Leben mit all seinem Reichtum macht.

Wir sind ein Problem, ein Problem, das der Weltgeist sich aufgab! Als Problem sind wir Seele, und je tiefer der Mensch die Problematik des Lebens in sich aufrollt, um so mehr ist er Mensch, um so tiefer erfüllt er seine Bestimmung.

Mensch sein heißt fragen, aus einer inneren, schweren Notwendigkeit heraus fragen. — Mensch sein heißt zweifeln und leiden, und die kleine freundliche Sage von der armen Psyche, der Gott Jupiter mit dem Eros, mit dem Drange der Liebe, tausend Irrfahrten sandte, trifft das Rechte. — Die Seele ist die Märtyrerin des Geistes, die sich in Zweifeln tausendmal opfert und foltert, um zum Geist zu gelangen.

Durch den Kern des Problems, des lebendigen Prinzips der Frage sind wir Einheit und Notwendigkeit. Durch ihn wandelt sich das vielfältige Ich und Wir, das zerfallende Gedächtnis, in Charakter

und Persönlichkeit. Das war das Geheimnis des Sokrates, das δαιμόνιοντι, das Prinzip seiner Seele. Aus ihm heraus fragte er, fragte nicht um der Antworten willen, sondern weil seine Seele Frage war, weil Innerlichkeit Problematik ist, weil sein Dämon ihn über alle kleinen Lösungen des Denkens hinwegtrieb und zum Märtyrer machte. —

Ueber allen Lösungen bleibt die Frage ewig. Was in allem Geschaffenen noch lebendig ist, ist sie. Was in uns lebt und leben wird, ist sie, unsere Seele. Die Unsterblichkeit der Seele ist die Unsterblichkeit des Problems.

Schluß.

Zweifel und Frage sind der Ansturm der Seele gegen den Geist, das leidenschaftliche Gebet des Menschen zu Gott, ein Gebet, das Kampf ist, ein Ringen mit Gott und um Gott. Es ist der Kampf Jakobs mit dem Engel. Und der Segen ist Fruchtbarkeit.

Zweifel und Frage treiben das Denken dem Glauben zu. Wissen ist die vermittelte Wahrheit, die sich selbst genug ist und in ihrer Vermittelung ihr Ende hat. Glauben ist eine unmittelbare, ursprüngliche, eine geoffenbarte Wahrheit, die über sich hinausweist, Ursprung und Antrieb ist, in der der Zweifel gärt und die Frage! — Glauben ist weniger als Wissen und mehr: Weniger, wenn der Zweifel arm ist und zerstört; mehr, wenn es der große Zweifel ist, der die Fruchtbarkeit selbst ist.

Alle Notwendigkeiten auf dem Wege des Denkens sind Glauben. Glauben ist jeder Schluß, jedes Gesetz, wenn sie Problem werden und der Forschung zum Antrieb. Es war Glauben, für den Galilei in den Tod ging.

So wächst in unserem Leben über alles Wissen und Denken hinweg der Glaube. Aber nicht ein Glaube an ein Ende, an einen Abschluß, wie der Glaube an das Nichts und Schweigen der Mystiker; nicht der Glaube an ein Ziel, das »El« des Hebräers. Ein solcher Gott ist ein gedachter Gott. Gott ist nicht Heimkehr und Rückkehr. Gott ist Aufbruch und Schöpfung, und sein Dienst ist nicht Denken zu ihm hin, sondern Schaffen aus ihm heraus. Nicht Glaube an Gott, sondern Glaube aus Gott!

Schöpfung ist das Element des Geistes, und die Frage ist sein Demiurg. Schöpfung ist Scheiden: Gott schied Licht und Finsternis, schied die Wasser und setzte die Feste als Unterschied.

Glauben ist Einsamkeit. Denn alle Schöpfung ist einzig. Der Orient, die Heimat aller großen Religionen, ist das Land der Anachoreten. Der Geist Europas aber will Beziehung. Sein Prinzip ist Geselligkeit. Der Bastard von Orient und Okzident ist der Mönch in seinem Kloster: Gemeinsamkeit des Ordens, der Regel, aber Einsamkeit der Zelle; Geselligkeit der Mahlzeit, aber Verschlossenheit im Schweigen. Der pythagoreische Bund hat ihn auf der Schwelle von Orient und Okzident geboren.

Glauben ist Fruchtbarkeit. Um sie rang Jakob mit dem Engel, um sie ringt in der Frage unsere Seele. Fruchtbarkeit pocht in unserm Triebe hinaus über uns, hinaus über die Grenzen von Geburt und Tod, über die unser Leben hinweg den Weg zum Geiste sucht. Die unendliche Folge der Geschlechter ist das Haus, das wir Gott bauen, das Gott mit uns baut.

Aus einem tiefen Vertrauen heraus soll der Mensch schaffen, und das Geschaffene hinter sich werfen, ohne Hoffnung auf Erfolg, ohne Blick auf ein Ende, ohne Ausgang. — Das war der Glaube Abrahams. Und es war Hiobs Abfall aus diesem Glauben, daß er um den Ausgang rechtete, daß er ihn mit seinen Taten verglich, daß er mit dem Denken an Gott wollte; vor allem aber war es die Sünde seiner falschen Freunde, daß sie ihm Gründe nannten und in Antworten, in Lösungen der großen Frage Grenzen gaben. — Gewaltiger aber ist Gott nirgends als am Ende jener Legende, da er die armseligen Freunde mit ihrem Daher und Darum von sich schüttelt und in der Seele Hiobs über alle Antworten hinweg das machtvolle Rätsel der unlösbaren Frage wieder aufrichtet:

»Ich will Dich fragen, lehre mich: Wo warst Du, da ich die Erde gründete? Sage an, bist Du so klug? Weißt Du, wer ihr das Maß gesetzt hat . . . Wer hat das Meer mit Türen verschlossen, da es herausbrach, wie aus Mutterleibe? . . Hast Du bei Deiner Zeit dem Morgen geboten und der Morgenröte ihren Ort gezeigt? . . . Bist Du in den Grund des Meeres gekommen und in den Fußstapfen der Tiefe gewandelt? . . . Haben sich Dir des Todes Tore je aufgetan? . . . Wer ist so weise, daß er die Wolken zählen könnte? . . . .

Gürte wie ein Mann Deine Lenden, ich will Dich fragen, lehre mich!«

Notizen.

F. E. A. Krause, Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. 1924. Verlag von Ernst Reinhardt, München. 588 S.

Die europäischen Philosophen der verschiedensten Zeiten und Länder haben das Bedürfnis gehabt, bei der Entwicklung ihrer Gedanken sich mit ihren Vorgängern auseinanderzusetzen. Durch Hegel ist dann die Geschichte der Philosophie geradezu ein Teil des Systems selbst geworden. Das mag eine Ueberspannung sein, aber es wird nur wenige Denker geben, die sich für berechtigt halten, völlig zu ignorieren, was vor ihnen von andern für die Probleme, mit denen sie ringen, bereits erarbeitet worden ist. Dennoch beschränken die meisten von uns, wieweit man den Kreis auch abstecken mag, sich dabei auf Europa. Zum Teil mag das daran liegen, daß die Sprachkenntnisse nicht weiter reichen. Doch hat es auch eine sachliche Berechtigung: alles, was es in der Philosophie an Wissenschaft gibt, ist der Hauptsache nach in Europa entstanden.

Trotzdem liegt der Gedanke nahe, daß eine Kenntnis der außereuropäischen Philosophie für uns lehrreich sein muß, sei es auch nur deshalb, weil dadurch, daß wir unser wissenschaftliches Denken mit einer andern Art der Weltbetrachtung vergleichen, das Wesen unserer Arbeit in seiner Eigenart uns besonders klar bewußt werden kann. Es kommt hinzu, daß seit einiger Zeit indische, chinesische, japanische Denker ein lebhaftes Interesse für die europäische Philosophie bekunden, das uns erfreulich sein muß, und daß bei den Berührungen mit den Asiaten der Wunsch entstehen wird, auch von ihrer Art zu philosophieren etwas zu wissen. So verbreitet sich bei denen, die nur europäische Sprachen kennen, immer mehr das Bedürfnis nach Uebersetzungen und besonders auch nach zusammenfassenden Darstellungen der asiatischen Philosophie.

Für die indische Gedankenwelt ist in dieser Hinsicht bereits viel geschehen. Doch mit Rücksicht auf China und Japan liegen die Dinge ungünstiger. Zwar fehlt es an Uebersetzungen auch hier nicht, ja Lao-tse ist geradezu Mode geworden. Aber selbst abgesehen davon, daß die Uebersetzungen schon dem Laien oft einen recht problematischen Eindruck machen (dem Sinne nach stimmen sie untereinander nicht überein) und von Sprachkennern als willkürliche Umbildungen bezeich-

net werden, besaßen wir von dem chinesischen und japanischen Denken eine umfassende Gesamtdarstellung, die sich auf gründliche Kenntnis der ostasiatischen Sprachen stützt, von europäischer Seite bisher überhaupt nicht. Unter diesen Umständen ist es lebhaft zu begrüßen, daß der an der Universität Heidelberg wirkende Sinologe F. E. A. Krause es unternommen hat, in einem umfangreichen Werk auch dem Laien ein Bild von den religiösen und philosophischen Systemen Ostasiens in ihrer Gesamtheit zu entwerfen.

Wenn ich die Leser des »Logos« auf dies Buch hinweise, muß ich dabei bemerken, daß ich nicht den einfachsten Satz in chinesischer oder japanischer Sprache verstehe und daher über den eigentlich wissenschaftlichen Gehalt der Arbeit in keiner Weise ein Urteil abgeben darf. In dieser Lage werden wohl die meisten meiner Fachgenossen sein. Ich kann nur sagen, daß ich die Darstellung übersichtlich und klar finde, und daß die geringen Kenntnisse, die ich bisher, zum Teil aus persönlichem Verkehr mit Japanern, von der ostasiatischen Philosophie hatte, einerseits bestätigt, andererseits vervollständigt und vor allem in einen größeren Zusammenhang eingeordnet worden sind. Das Werk geht von den einheimischen Religionsformen und Gedankensystemen in China und Japan aus, wendet sich dann zum Buddhismus in Indien und kehrt endlich nach China und Japan zurück, um von dem chinesischen Buddhismus zu berichten und mit dem Buddhismus in Japan zu schließen.

Wer mit der europäischen Philosophie einigermaßen vertraut ist, wird dieser Gedankenentwicklung mit Interesse folgen. Freilich ist sie nicht in der Art lehrreich für uns, wie eine Darstellung europäischer Systeme es sein kann. Die Denker, die uns hier begegnen, sind nicht »theoretische Menschen«, die nach Wahrheit um der Wahrheit willen forschen; sie streben keine Erkenntnis des Weltganzen als eines mythenfreien Zusammenhanges an, und sie gehen nicht darauf aus, das, was sie gefunden haben, in genau bestimmten Begriffen niederzulegen, d. h. sie treiben nicht »Wissenschaft«, wie die Griechen es zum erstenmal taten, und wie wir es von ihnen gelernt haben. Theoretisch am interessantesten ist der Umstand, daß, wo es in Asien zum rein logischen Denken kommt, die Gedankenformen mit denen Europas eine überraschende Aehnlichkeit zeigen und so beweisen, wie der Logos als S a c h e sich überall in derselben Weise geltend macht, mögen die Menschen, die ihn denken, in ihrem Seelenleben auch noch so verschieden sein. Im übrigen lassen sich die asiatischen Philosopheme nicht als Bausteine beim Aufbau einer wissenschaftlichen Weltanschauungslehre benutzen, was unter anderem damit zusammenhängt, daß in Asien Philosophie und Religion gar nicht voneinander geschieden sind. Wir haben auch keinen Grund, die Art des Philosophierens, die wir den Griechen verdanken, in Europa zugunsten der asiatischen zu ändern oder aufzugeben, denn wir werden unsern eigenen philosophischen Wert am sichersten be-

wahren, je mehr wir an der Eigenart des streng wissenschaftlichen Philosophierens festhalten. Aber als Material zur wissenschaftlichen Verarbeitung und besonders zur Erweiterung unseres Weltanschauungshorizontes können die asiatischen Gedankensysteme für uns sehr bedeutungsvoll werden. Zumal bei dem Versuch, eine umfassende Philosophie der Kultur zu schaffen, sollten wir uns stets gegenwärtig halten, daß unser Kulturbegriff bisher meist einseitig europäisch begrenzt geblieben ist, und daß wir zu dem Gedanken an eine umfassende Kultur*menschheit* nicht durch leere Abstraktionen von »Menschlichkeit überhaupt«, sondern allein durch ein Versenken in die Eigenart auch der außereuropäischen Kulturkreise kommen werden. Die ostasiatischen Systeme der Religion und Philosophie spiegeln die ostasiatische Kultur zum Teil treu wider, und soweit sie das tun, darf gerade eine rein wissenschaftliche Philosophie der Kultur, die universal sein will, an ihnen nicht vorbeigehen. Selbstverständlich werden wir uns auf die Dauer nicht mit Darstellungen zweiter Hand begnügen, sondern auch als Philosophen versuchen, bis zu den Quellen selbst vorzudringen. Aber zur ersten Orientierung mag dem, der dazu nicht imstande ist, das zusammenfassende Werk eines Sinologen, der die Quellen kennt, gute Dienste leisten.

Heinrich Rickert.

Die geistigen Bewegungen, die das Altertum über die Wende der Zeitrechnung hinweg mit der neueren Zeit verbinden, sind seit langem Gegenstand ausgebreiteter religionshistorischer und philologischer Forschung. Die Philosophie hat bisher diesen Fragen ihr eigentliches Interesse noch nicht zugewandt; mit Recht: die methodologischen Probleme der Philosophiegeschichte überhaupt sind noch so wenig geklärt, daß die Frage kaum gestellt ist, wie aus dem ungeheuren Trümmerfeld von Fragmenten, aus den Werken derjenigen, die bewußt und unbewußt die Fülle widerstrebender Kulturen und Lehren in sich zur neuen Einheit bringen wollen, die eigentliche Bewegung *philosophischen* Denkens zu fassen ist; die Beziehung auf systematische Probleme, die allein der Philosophie ein Recht geben kann, neben den eigentlich historisch-philologischen Wissenschaften in ihrer Weise hier Stellung zu nehmen, kann auch erst bei der neuesten Entwicklung der Philosophie selbst möglich und damit zur Pflicht werden. Erst seitdem der »Geist« im Sinne der großen Weiterbildner Kants als legitimes Problem der Philosophie und einer philosophischen Psychologie wieder erkannt wird, ist überhaupt die Möglichkeit gegeben, aus dem eklektischen Gewirr späthellenischer Philosophie die Wandlung zu einer neuen Geistigkeit zu erfassen, in der die früheren philosophischen Lehren einen völlig neuen persönlichen Gehalt bekommen. Damit rücken die charakteristischen Persönlichkeiten wie Poseidonios in den Vordergrund der Forschung. Darum ist es sehr erfreulich, daß gleichzeitig mit Reinhardts Buch das eingehende Werk Heinemanns [1]) sich mit der Lebens-

[1]) Dr. J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften 1. Bd. Breslau, M. u. H. Marcus 1921.

anschauung dieses Denkers beschäftigt. Während Reinhardt in Poseidonios ein ganz neues dynamisches »vitalistisches« Wirklichkeitsbewußtsein und -gefühl sich entwickeln läßt, bleiben für H. die metaphysischen und religiösen Züge schon nach der Abgrenzung der Aufgabe und dem Ausgangspunkt, der Erforschung des jüdischen Hellenismus, im Mittelpunkte. Auf die philologischen Auseinandersetzungen soll hier nicht eingegangen werden. Nur an einem Punkte soll gezeigt werden, wie die oben entwickelte philosophische Fragestellung durch Heinemanns Buch nahegelegt wird und mit den historischen Fragen eng zusammengeht. H. behandelt P.s Lehre vom »Selbst«, dem inneren Daimon, die Eudaimonie, ihr Verhältnis zu Selbsterkenntnis und Selbstliebe. H. sucht ohne Zweifel sich von der Gleichsetzung dessen, was Demokritos, Sokrates, Platon und deren Nachfolger, Poseidonios, Cicero, Philon jeweils unter dem »inneren Menschen« meinen, freizuhalten. Er weiß, daß der Wahrheits- wie der Gottes- und Geistbegriff eines jeden Philosophen sich in diesen Fragen darstellt. Aber aus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, wie grade an diesem entscheidenden Punkte die verschiedenen Philosophen zusammenhängen, ergibt sich deutlich das Problem: sind die systematischen Ausgangspunkte soweit geklärt, daß die Widersprüche und Uebereinstimmungen der Philosophen klar erfaßt werden, daß sich typische philosophische Persönlichkeiten abgrenzen lassen? Systematische Ueberlegungen hätten z. B. zu fragen, ob nicht zu jedem Wirklichkeitsbewußtsein — es wird mit Recht das eigentümliche »materialistische« Empfinden der frühen Stoa hervorgehoben — ein entsprechendes Selbst- und weiter Gottesbewußtsein in notwendiger Verknüpfung gehört, innerhalb dessen diese drei Bezüge von Gott, Welt und Ich sich nach dem Vorwiegen des einen und anderen bestimmen und gestalten. Dieser wirklich systematischer Analyse zugänglichen Einheit gegenüber würden dann alle die modernen Bezeichnungen eines Materialismus, Theismus, Spiritualismus als Bezeichnung der ganzen »Weltanschauung« freilich zurücktreten, bzw. erst jeweils ihren besonderen Sinn erhalten müssen. Die Beziehung von Gott und »Selbst« — mit H. dafür einfach »Ich« zu sagen (63) scheint mir nicht rätlich — zeigt, daß gewisse geistige Komplexe zuerst von ihrer religiösen Seite her in die Erscheinung treten, wobei gewisse psychologische Funktionen mit übernommen und so die erkenntnistheoretischen Fragen mit wichtigen andern beschwert und — man darf das heute sagen — vertieft wurden. Wer die reiche Gliederung und sachliche Verknüpfung der verschiedenen Ichbezüge bei Kant bedenkt, der wird aus der stufenweisen Entfaltung jener ursprünglich gebundenen Einheit von Gott, Welt und Ich in der Geschichte gern lernen wollen, daß eben in allen früheren Stadien diese Einheit doch irgendwie gegeben war und sich so des Sinnes des philosophischen Denkens auch von diesem Punkte aus neu versichern. Hierfür sind aber Werke wie H.s, die das doxographische Material kritisch sichten und nachweisen und in der Interpretation

späterer Schriften — Buch der Weisheit, des 4. Makkabäerbuches, gewisser Briefe Senecas — verwerten, notwendige Voraussetzungen und bezeichnen zugleich wieder grundsätzlich das Ziel jener systematischen Betrachtungen, die neben den philologischen wie Zettel und Einschlag zusammen erst das Gewebe der Geschichte bilden. Von der Klärung der zugrunde liegenden Sach verhalte wird die Entscheidung auch über manche vielleicht noch strittige Einzelfragen beeinflußt werden, die natürlich zunächst der philologischen Kritik unterständen.

Julius Stenzel.

Joseph Bernhart. Die philosophische Mystik des Mittelalters. Verlag von Ernst Reinhardt, München.

In einer Zeit, wo eine bedeutsame Wiederentdeckung lebenswichtiger Quellen des Geistes unter Ausnützung einer aus Verzweiflung an der Wirklichkeit unruhig und ungesammelt nach innen tastenden Zeitstimmung von tausend Unberufenen in unreiner Weise ausgebeutet wurde, dürfte ein ernsthaftes Geschichtswerk über jenen Gegenstand, welcher trotz mancher Uebertreibung unseren philosophischen Fragestellungen wieder näher steht als seit langem, geradezu einem Bedürfnis entsprechen. Es ist verständlich, daß das vorliegende naheliegenden Effekten entsagende Werk eines strengen und sauberen Denkers sich leicht in Gefahr sah, ein wenig zu weit nach der anderen Seite zu geraten, die Absichten des philosophischen Mystikers allzusehr in seinen verstandesmäßigen Formeln erschöpft zu sehen. Mag diese Gefahr nicht überall vermieden worden sein, im ganzen liegt sie doch in der Sache selbst, worüber gerade dieses Buch zu einigen wohl manchem überraschenden Ergebnissen gelangt. Indem der Verfasser von vornherein seine Stellung in der Sache selbst nimmt, aber mit dem kritischen und in weitere Zusammenhänge einordnenden Bewußtsein, welches dem Historiker ziemt, hält er sich gleich weit entfernt von der Sinnlosigkeit mancher seiner Vorgänger, die Geschichte einer Geistesform zu schreiben, zu der dem Betreffenden jedes positive innere Verhältnis fehlt, wie auch von der billigen Apologetik und Polemik so mancher Verherrlicher rein spiritualistischer Religion. Durch diese besonnene Ausrichtung zwischen zwei Polen tritt das zwiespältige Wesen der Mystik deutlich hervor. Zunächst ihr bekannter Aspekt der Ablehnung aller Rationalität und begrifflichen Selbstbesinnung, der Beschränkung auf die individuelle rein praktische Liebeserfassung des göttlichen Lebens. Dieser Typus findet sich besonders bei den mystischen Nonnen und anderen nichtphilosophischen Mystikern; auch Bernhard von Clairvaux gehört in seiner stark emotional gefärbten Christusmystik hierher, hat aber durch seine daneben festgehaltene theoretische Spekulation auch an der philosophischen Mystik in origineller Weise teil. Indem diese nun einerseits an der Irrationalität ihrer Zentralposition festhält, andererseits aber der Begriffsentwicklung davon her und darauf zu breitesten Raum zumißt, ja das innerste rein praktische Gut stellenweise intellek-

tuell bedingt, entsteht hier ein gewisser Widerspruch, der nicht immer zu ungunsten des Denkens gelöst wird. Abgesehen von einigen Fällen, wo unter Ausdrücken wie »Herz« u. ä. das Gefühl in einen mehr oder minder schroffen Gegensatz zum Denken getreten ist, sieht das Mittelalter in dieser Hinsicht die Mystik mehr unter ihrem dialektischen Moment, das heißt sofern sie die inneren Bewegungsformen mit dem Intellekte teilt. Und andererseits haben auch die später so starren Begriffe der Scholastik auf ihrem Höhepunkt viel mehr Lebensnähe und innere Bewegtheit als obenhin angenommen zu werden pflegt. Und wenn hier schließlich doch Ruhe und Festigkeit als Ideal überwiegt, so ist ja auch im ganzen das Ziel der Mystik durchaus auf Aufhören der Bewegung gestellt, auf Ueberwindung aller Spannung zwischen Gott und Mensch in ihrem Zusammenfallen; nur der Gesichtswinkel ist verschieden: eine Position, welche Bewegung in niedrigeren Bezirken festhalten will, und Gott als unbewegt darüber erhöht, braucht nur vermittelst der auch hier von Gott ausgehenden Tendenz immanent und monistisch angesehen zu werden, um als Bewegung Gottes auf sich selbst hin zu erscheinen. Aber bleibt auch ein Unterschied zwischen begrifflicher und intuitiver Methode, so sind grundsätzlich doch in der Hochwertung der Erkenntnis die meisten Richtungen sich einig; Neuplatonismus, Gnostik, Mystik und Scholastik räumen ihr teils als Mittel, teils als Zweck eine erhebliche, stellenweise geradezu absolute Rolle ein. Dies weist auf einen Grundunterschied der abendländischen von der morgenländischen Mystik, deren rein verneinender Quietismus im Westen nirgends ganz erreicht wird. Immer bleibt hier der Welt ein Rest von positivem Sinne gewahrt, bleibt ein Wertakzent auf der Empfindlichwerdung Gottes durch die Weltschöpfung und seiner Selbsterkenntnis durch die Abspaltung von sich selbst stehen, immer wird Gott irgendwie als Ganzheit bestimmt, von der Erfülltheit und Inhaltlichkeit der Welt etwas mit in ihn hineingenommen. Diese Parallelisierung von Mystik und Scholastik, der Erweis, wie nahe sich die Punkte liegen, aus denen sie formal erwachsen sind, die Umreißung ihrer weitgehenden Einheitlichkeit im Begriffsmaterial ist hier wohl zum erstenmal in so umfassender Sachkenntnis ohne Entwertung der einen Seite durchgeführt. Ziemlich frühzeitig schon ist dies begriffliche Handwerkzeug hochgradig vervollkommnet, und weiterhin verlangsamt sich die innere Entwicklung des mystischen Denkens erheblich. Obgleich es vielfach Geschichte und Entwicklung verneint und allen äusseren Einfluß, alles Uebernehmen von Menschen und aus anderen sekundären Quellen ablehnt, so ist tatsächlich die eine Grundeinstellung, die immer wieder beschrieben und systematisiert wird, durchaus eintönig. Schätzt man daher auch die innere Gleichartigkeit des Erlebens für dies Ergebnis hoch ein, so bleibt doch eine Beeinflussung des Erlebens durch die im voraus bekannte Theorie nicht von der Hand zu weisen — obwohl die Mystiker typischerweise dies zu verwischen streben,

nur aus innerer Erleuchtung geschöpft zu haben behaupten, dann aber immerfort eine ausgebreitete Lektüre offenbaren. In der gesamten Entwicklung der Mystik von den ersten nachchristlichen Jahrhunderten bis auf den Pietismus sind die Grundgedanken immer dieselben, und an grundsätzlich Neuem ist am Ende gegenüber dem Anfang nicht allzuviel hinzugetreten. Es bedarf daher besonderer Feinheit der Nachempfindung und Kunst der Darstellung, in den vielfältigen Wiederholungen der Anschauungen die leise neue Wendung, an welche die Entwicklung anknüpft, herauszuspüren und herauszustellen — eine Aufgabe, die im ganzen hier glücklich gelöst wurde. Erwähnt sei diesbezüglich noch besonders die wertvolle, in dieser Vollständigkeit gleichfalls noch nicht geleistete Zergliederung der Gedankenwelt des Nicolaus Cusanus, welcher die Zwiespältigkeit des Mittelalters noch einmal typisch zusammenfaßt, ehe ihre beiden Pole auf dem Wege in die Neuzeit unversöhnlich auseinander brechen. Was dann an Andeutungen über die protestantische Mystik angefügt ist, ist wohl zu beiläufig gemeint, als daß sich darüber rechten ließe; sonst könnte man wohl betreffs der Werturteile über Paracelsus, Weigel und Böhme streiten. Die Geschichte der nachreformatorischen deutschen philosophischen Mystik bis 1750 ist ja überhaupt noch zu schreiben; ungleich stärker wäre hier wohl die allgemeine kulturgeschichtliche Komponente zu berücksichtigen, obwohl der ungehobene Ertrag für die reine Ideengeschichte auch bedeutend ausfiele. Erich Brock.

Neue Hegel-Ausgaben. Die bei Felix Meiner von Georg Lasson veranstaltete Ausgabe von Hegels »Wissenschaft der Logik« füllt ein seit Jahren immer dringender werdendes Bedürfnis aus. Schließlich war es wirklich kein haltbarer Zustand, wenn im akademischen Unterricht lediglich die Fassung der Enzyklopädie für das Studium der Logik zugrunde gelegt werden konnte. Die neue Ausgabe wird hoffentlich dazu beitragen, im breiten Kreise der an Hegel Interessierten und nicht zuletzt bei seinen philosophischen Widersachern, das Bewußtsein zu befestigen, daß in der ins einzelne hinein geführten Kategorialanalyse dieser drei Bücher der Logik ein wirkliches Höchstmaß von Fühlung mit den Sachen innerhalb des deutschen Idealismus bekundet ist, und daß es nicht angeht, die gewaltige philosophische Einzelarbeit, die hier geleistet ist, zu vernachlässigen, auch wenn man die großen Systemgesichtspunkte bestreiten und der ganzen philosophischen Einstellung Hegels entgegentreten zu müssen meint. Die Lassonsche Ausgabe ist nicht nur buchtechnisch musterhaft, sondern ist auch als editorische Leistung höher zu bewerten als die meisten der bisherigen Lassonschen Hegel-Ausgaben. Die Textbehandlung ist wesentlich konservativer geworden, die neugewählten Lesarten zeugen von geschärfter textkritischer Sorgfalt, die Sperrungen der Nachlaßausgabe (die, auch wo sie nicht von Hegel selbst herrühren, zumeist wertvoll genug sind) sind beibehalten usw. Schade, daß die sehr individuelle, sachlich oft belangvolle Hegelsche

Interpunktion verändert worden ist. Auch wäre die Paginierung der Nachlaßausgabe am Rande beizugeben gewesen, wie das z. B. in der Medicusschen Fichte-Ausgabe geschehen ist. Das würde die wissenschaftliche Brauchbarkeit der Ausgabe, die sie auf Grund ihrer Textgestaltung wohl beanspruchen darf, erhöht haben. Die Einleitung des Herausgebers, die keine wissenschaftliche Kommentierung des schwierigen Werkes darstellen will, dürfte ihrer einführenden Aufgabe genügen, wenn ihr auch die nötige Distanz zur Hegelschen Welt, die Grundbedingung einer Interpretation wäre, fehlt. — Der im gleichen Verlage demnächst zu erwartenden Lassonschen Ausgabe der Jenenser Logik darf man auf Grund der vorliegenden Ausgabe der »großen Logik« eine günstige Prognose stellen.

Die im Beckschen Verlage in München erschienene Auswahl aus Hegels »Geschichte der Philosophie« von Alfred Baeumler kann eine gleiche wissenschaftliche Brauchbarkeit nicht beanspruchen. Allzu wichtige Abschnitte, z. B. über die »Aufklärung« und Rousseau fehlen in ihr. Die von dem Herausgeber hergestellten Uebergänge zwischen den ausgewählten Partien halten sich obendrein nicht immer in der gebotenen Form eines objektiven Referates. Die Impressionen des Herausgebers (z. B. S. 301 und S. 376) können wirklich entbehrt werden. Sie zerstören nur den doch wesentlich angestrebten Eindruck, daß der Leser hier vor den Hegelschen Text gestellt sei. Auch Bemerkungen objektiv kritischer Art wären besser unterblieben. Die Last einer kritischen Kommentierung übernimmt der Herausgeber ja doch nicht. Aber, da auch die »Geschichte der Philosophie« sehr schwer zugänglich ist, mag das Unternehmen als ein vorläufiger Notbehelf und als Versuch, das Interesse für die Hegelsche Philosophie zu verbreitern, hier verzeichnet werden.

Hans-Georg Gadamer.

Leopardi als Denker. So überschreibt Karl Voßler in seinem Werke über «Leopardi» (München: Musarion 1923) das kurze Kapitel, worin er die philosophischen Wesenszüge des größten italienischen Gedankendichters nach Dante behandelt; im Rahmen des Buches eines der letzten unter den Kapiteln, welche die Hauptbetrachtung, diejenige über den Dichter, vorbereiten und geistig unterbauen sollen. Diese Einordnung schon deutet an, wie nach V.s zweifellos richtiger Auffassung das Philosophische in Leopardis geistiger Gesamterscheinung anzusehen ist: die Philosophie war ein Gärmittel seines Dichtertums, eine Stufe zum Ziele, ein Hebel seiner Entwicklung zum Lyriker; nicht selbst ein Ziel, trotzdem L. auch rein philosophische Prosaschriften — Operette morali und Pensieri — hinterlassen hat, ebenso wie große philologische Arbeiten. Hätte L. das Dichterische gefehlt, so wäre er ein geringer Philosoph geworden, denn er entbehrte — wie V. (S. 169) bemerkt — der denkerischen Objektivität, der Fähigkeit, von sich selbst abzusehen, und damit der systembildenden Kraft; aber anderseits würde ohne sein philosophisches Streben — V. (a. a. O.) begrenzt es

im Begriffe der »Selbsterkenntnis« — seinem Dichtertum das vielleicht bezeichnendste Element gefehlt haben. Bei Schiller kann man gelegentlich zweifeln, ob nicht seine vollendetsten denkerischen Leistungen diejenigen sind, denen er keine poetische Form gegeben hat; bei André Chénier, welchen V. (S. 1, vgl. S. 408 A. 82) wohl vor allem seiner ebenfalls eminent geistigen, fast wissenschaftlichen Art wegen, mit Recht mit L. in Parallele stellt, ist der Widerstreit zwischen Denkarbeit und Dichtertum nie ganz zum Austrag gekommen — ebenso wie bei Chéniers Vorbilde Lucrez; sogar bei Dante, der allerdings in viel höherem Grade Philosoph war als L., läßt sich ein Strich ziehen zwischen dem Lyriker und dem Lehrdichter; Hölderlins Philosophie war idealistisch und romantisch und fügte sich daher leichter einem lyrischen Bestreben ein als die durchaus empirisch-skeptische des in französischer Denkart erzogenen L., den V. (Kap. 1) im übrigen nahe mit jenem zusammenstellt. Dagegen beruht L.s dichterische Einzigkeit eben darin, daß alle undichterischen Strömungen seines Wesens, die philologische, die scharf und zersetzend denkerische, die menschlich-praktische Anlage allmählich restlos eingemündet und umgesetzt sind in das gerade durch diesen fremdartigen Zustrom immer höher anschwellende und immer eigenartiger gefärbte Meer seiner lyrischen Form. Das, was man seine Philosophie nennt, macht sich mehr noch als durch bestimmten Gedankeninhalt durch ein formales Prinzip in L.s Lyrik geltend; nämlich durch die immer — nach dichterischem Rausch — wieder wache Bewußtheit des Schaffens, welche es ihm ermöglichte, die »genialisch« konzipierten Dichtungen dann gedanklich und formal zu zergliedern, zu erneuern, um so endlich aus naiver Schöpfung und beherrschter, distanzierter Ausarbeitung das schlechthin Vollendete zu gestalten.

V. (Vorw. S. VI f.) bezeichnet es selbst als die Absicht seiner Schrift, das unbedingte Primat des Lyrischen in L., die Dienststellung aller anderen Anlagen in ihm gegenüber dieser einen, herauszuarbeiten, und damit älteren Auffassungen gegenüber die Einheitlichkeit dieser geistigen Persönlichkeit ins Licht zu stellen. Er lehnt es ab, daß aus Gespaltenheit, »aus einem seelischen oder gar dialektischen Gegeneinander von Verstand und Herz, von Philosophie und Illusion, so etwas wie reine Dichtung sollte hervorgehen« (a. a. O.). Mit dieser Grundabsicht des Buches muß man so sehr übereinstimmen, daß demgegenüber die Frage weniger bedeutet, ob V. nicht doch wieder dieser autonomen Lyrik eine gewisse Heteronomie auflegt, indem er nun seinerseits betont, daß der Lyriker »seine seelische Kraft aus einem verborgenen religiösen Grunde geschöpft« habe (S. VII, vgl. S. 188 und passim). Nach V. geht L.s Weg »von seiner persönlichen Religion zu seiner Dichtkunst und Philosophie« (S. 166).

Zu V.s reichen und fruchtbaren Aeußerungen über die philosophische Seite von L.s Wesen sei hier nur ein Ergänzungsversuch angedeutet. Wenn V. (S. 171 und 414 A. 4) es hauptsächlich auf ein Mißverständnis auf Grund mangelhafter Lek-

türe zurückzuführen scheint, daß L. die deutsche gleichzeitige Philosophie als ein »Traumdenken« abgetan habe, so kann man vielleicht sogar sagen, daß L. mit Kant und sogar Hegel auch bei noch so guter Kenntnis nichts hätte anfangen können. Idealismus, der sich systematisch von der Welt der Erscheinungen entfernt, um überschauend ihrer Herr zu werden, war ihm, dem scharfen, obschon weltfremden, Realisten so fern wie möglich. Ihm genügte als »Idee« der bei ihm sehr verschwommene Naturbegriff des 18. Jahrh. (s. V. S. 174 f., 162 ff.); seine denkerische Einstellung war empiristisch, sein »Pessimismus« erwuchs, wie V. (S. 180 f.) darstellt, aus ganz anderen Wurzeln als der im Ergebnis ähnliche Schopenhauers; man kann sagen, aus Beobachtung und Ablehnung des Beobachteten. Er interpretierte als Philologe, er psychologisierte als Philosoph. Als Dichter aber war seine Einstellung — nicht gerade die des Schauens (das wäre metaphysisch) — aber die des Formens, des Bildgestaltens; auch hierin war er also verschieden vom Idealismus, welcher — trotz der idealistischen Aesthetik — das Ding, das Absolute nicht darstellen will und gerade in dieser unbildlichen Tendenz einen wichtigen Wesenszug hat. L. personifiziert sogar das »Nichts«, welches, wie V. zeigt, sein »Gott« wurde, in der Gestalt des Ahriman, und redet es in dieser Gestalt dichterisch an (V. S. 160 ff.): er rettet sich also aus seinem Skeptizismus nicht in die philosophische Idee, sondern ins dichterische Symbol. Seine Verherrlichung der Illusion, welche allein das Leben lebenswert mache (V. S. 136. 162. 167 u. ö.), ist das Produkt aus dieser Verbindung von Empirismus und Bildstreben: Illusion und Idee sind aber weit voneinander entfernte Gebiete des geistigen Lebens.

Mit diesen Andeutungen ist nicht etwa eine Korrektur des V.schen Buches beabsichtigt, welches vielmehr in seinem Reichtum an Anregungen auch rein philosophischer Art im Rahmen dieser Anzeige nicht einmal annähernd wiederzugeben war.

Ulrich Leo.

M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, Cohen, 1923.

Da in dieser Zeitschrift (Bd. V, S. 219) die damals unter dem Titel »Phänomenologie der Sympathiegefühle« erschienene erste Auflage des Schelerschen Buches bereits kurz besprochen worden ist, beschränken wir uns auf die neuen Teile. Diese vertragen um so mehr eine gesonderte Stellungnahme, als sie sich oft dem Stil der ersten Auflage nicht ohne weiteres fügen. Es ist schwierig, diesem Buche gerecht zu werden. Denn einerseits besteht es aus der Beschreibung ganz neuer wesentlicher Tatbestände, andrerseits werden die angewandten phänomenologischen Termini geradezu ausgenutzt zur Bekräftigung theologisch-dogmatischer Thesen (so etwa S. 120, 147, 152, 153). Einmal faßt der Verf., wie keiner vor ihm, die Gesamtheit psychologischer moderner Einzeltendenzen (wie etwa: Jaenscher Eidetik, Gestaltpsychologie, moderner Völkerpsychologie, Psychoanalyse) in ihrer gemeinsamen personalistischen Wurzel und weist ihnen

ihren eigentlichen und relativen philosophischen Ort an; andrerseits will doch dieser, historisch sich letztlich aus philosophisch-biologischen Motiven herleitende Personalismus selbst sich nicht recht vertragen mit dem Schelerschen Gottesbegriff; oft scheint Gott neben dem bereits pantheistisch und personal gedachten All-Leben ein zweiter Gott zu sein. Es ist nötig, um das Positive des Buches herauszuschälen, alle, Scheler selbst sicher wichtigsten theologischen und metaphysischen Konsequenzen, die er aus seinen Beschreibungen folgert, fortzulassen.

Außer Zusätzen, Veränderungen und neuen Anmerkungen sind direkt neu hinzugekommen der Abschnitt II. 4, die Kapitel IV—VII, außerdem, Teil C einführend, dessen beiden erste Kapitel. —

Ein bisher stets irgendwie monadisch interpretierter Ichbegriff hemmte lange die präjudizlose Beschreibung bestimmter Formen des Sympathetischen. Die neueren Forschungen — speziell über das anormale und primitive Seelenleben — zwingen dazu, als prinzipiell verschieden von Einfühlung, Mitgefühl und Ansteckung das Phänomen zu sehen, daß sich Individuum A identifiziert mit Individuum B. Diese, wie Scheler sagt, »Einsfühlung«, ist insofern von der Ansteckung unterschieden, als bei dieser sich Gemütsverfassungen — wie etwa Traurigkeit — übertragen. Bei der Ansteckung ist zwar dem A auch so zumute wie dem B, er meint jedoch nicht, er sei (im striktesten Sinne des Wortes) B. Dieses Einsgefühl, dessen Vorkommen Scheler an Phänomenen wie Ekstase, Kinderspiel, Suggestion usw. exemplifiziert, wird nun grundlegend für die Fundierung der sympathetischen Funktionen überhaupt (S. 112). In einer Stufenleiter wird von der Einsfühlung bis zur Gottesliebe jeweils ein Gefühl apriorische Voraussetzung für das nächst höhere. So ist die Einsfühlung fundierend für Nachfühlung, Nachfühlung für Mitgefühl, dies wiederum für Menschenliebe, Menschenliebe schließlich für Gottesliebe. Es ist problematisch, ob von der Schelerschen Position aus eine derartige Fundierungsreihe von Akten aufgestellt werden darf. Denn letztlich ist für Scheler aktfundierend ein bestimmtes Sein der nicht nur psychischen Person; von seiner Position aus wäre wohl zu fragen: »Wie muß die Person sein bzw. in welchem Seinsverhältnis zur Gemeinschaft stehen, damit Nachfühlung überhaupt möglich sei?« Möglich, daß die Reihenfolge der Akte dieselbe bliebe; der Reihensinn jedoch wäre ein anderer geworden.

Die Tendenz des Buches geht weit darüber hinaus, nur eine zufällige Monographie über das Sympathetische zu geben; denn das Problem des »Ich-Du-Verhältnisses«, das gerade im Sympathetischen am unmittelbarsten zu fassen ist, ist für Scheler grundlegend für jede Psychologie, Erkenntnistheorie und Geisteswissenschaft. Da Scheler andrerseits dem Sympathetischen selbst eine kognitive, ja sogar ideeierend kognitive Rolle zuweist, wird es selbst, sobald es in seinen Formen geklärt ist, zu einem ganz bestimmten Bestandstück innerhalb des Ganzen des Erkennens.

Scheler unterscheidet nun zur Klärung des »Ich-Du-Verhältnisses« 6 Fragen. Wir können die sechste, die sich zuspitzt zu dem Wert- und Rechtsproblem: Individuum und Gemeinschaft, als Teilproblem der zweiten, erkenntnistheoretischen Frage nach dem Recht der Realsetzung anderer Iche, auffassen. Dies etwa im Fichteschen Sinne, daß die Tatsache der Pflicht Recht gibt zur Realsetzung des Anderen. Die übrigbleibenden fünf Fragen umfassen in der Tat alle im Umkreis dieses Komplexes möglichen Probleme: die erste, phänomenologische, die noch nicht dem Fremd-Erkennen, sondern nur den Wesensbeziehungen: »Ich-Gemeinschaft« nachgeht, und die fünfte, die nun das Fremderkennen selbst wiederum einordnet in die Seinsbeziehungen der Gemeinschaft, umschließen die erkenntniskritische nach dem Recht und die transzendentalpsychologische und empirischpsychologische nach dem Ursprung des Fremdbewußtseins und der Fremderkenntnis. Es ergibt sich, daß auf Grund dieser, in der ersten Auflage noch nicht so expliciten Problemscheidungen, die Lösungen, die Scheler zum Teil schon in der ersten Auflage gab, erst ihre ganze Fruchtbarkeit für Soziologie, Erkenntnistheorie usw. zeigen werden; daß nun fester Boden gegeben ist für Diskussion und eventuelle Polemik. —

Freiburg i. Br. Günther Stern.

Albert Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kulturphilosophie I. Teil. Bern, Verlag von Paul Haupt.

Ein neues Werk des bekannten Polyhistors und Menschenfreundes bedeutet ohne weiteres ein wissenschaftliches Ereignis; man darf sicher sein, eine neue Seite dieser faszinierenden Persönlichkeit entfaltet und auch dem bedachten Stoffgebiet einen reichen Ertrag an neuer Beleuchtung gewonnen zu sehen. Auch das vorliegende Heftchen, Introduction zu einem verheißenen Concerto grosso, enttäuscht diese Erwartung nicht. Es stellt den Beitrag des Verfassers dar zu dem großen Problem, das Denkende schon seit der Jahrhundertwende (einige sogar schon früher, wie Nietzsche, Lagarde, der Rembrandtdeutsche) zu beschäftigen begann, als der eben abgelaufene Hauptgraus des Materialismus, des Pseudo-Renaissancestils und der Makart-Schinken in einer neu versuchten Innenwendung als schwere Verfallszeichen bewußt zu werden begannen — der Masse aber besonders seit der Mitte des Krieges, nachdem auch dem Blödsichtigsten der Zusammenbruch aller Wertungen und Bindungen des Abendlandes offenbar geworden war: dem Problem der Kultur und des Kulturverfalls. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Gedankenströmung in dem großen, trotz reichlicher Anfechtbarkeit im einzelnen doch als Synthese ragenden Werk Spenglers gefunden, und eine Auseinandersetzung mit ihm läuft denn auch in Schweitzers Büchlein zwischen den Zeilen fort. Eine Auseinandersetzung hauptsächlich polemischer Art; denn Schweitzers Ausgangspunkt und Ergebnis sind den Spenglerschen durchaus entgegengesetzt. Der hier entwickelte

Standpunkt ist ein rationalistischer, individualistischer und humaner. Er hält mit klarem Bewußtsein und eindrücklichster Folgerichtigkeit an den großen Wertgrundlegungen der Vernunftlehre des 17. und 18. Jahrhunderts, Kants und auch Hegels fest — dieses letzteren nicht insofern er das Denken als eine alles verflüssigende Eigenbewegung des Stoffes ansah, sondern sofern er diese Bewegung gegenüber Schelling als ein für jedermann einsichtiges, abschließendes und schlechthin erschöpfendes Begriffsgebäude darstellt. Wie bei Hegel hat auch der Rationalismus Schweitzers nichts von der Kleinlichkeit an sich, die uns heute so leicht als Signatur jedes der Aufklärung auch nur in ihrem Besten gleichenden Gedankens erscheint. Wer von einer steil ansteigenden wissenschaftlich-künstlerischen Laufbahn hinweg den Wilden Zentralafrikas zu Hilfe in ihren Leibesnöten eilt, wer sich so mit nackter Brust in die tiefsten Dornenwälder von Menschenleid und Weltunvernunft wirft, gleichsam das Brett da anbohrend, wo es am dicksten ist: der dürfte das Recht haben, abseits von den herrschenden Meinungen ernst genommen zu werden in einer optimistischen und rationalistischen Weltanschauung — in einem Glauben, der den wogenden bodenlosen Abgründen von Herbigkeit und Zorn in Gott (Böhmisch zu reden) nur das einzige in der Form des Positiven und seiner apriorischen Ueberlegenheit wurzelnde »Ich glaube und ich will« entgegenzuwerfen hat. Aber auch rein gedanklich entbehrt dieser Rationalismus nicht des großen Wurfes. »Die Begeisterung, die aus dem Denken kommt, verhält sich zu der, die aus wirren Gefühlen entsteht, wie der Wind der ragenden Höhen zu dem, der zwischen Hügeln weht. Wenn wir wieder wagen, das Licht der Vernunft zu suchen, verkümmern wir nicht zu einem Geschlecht, das keines Enthusiasmus mehr fähig ist, sondern wir gelangen zu der großen und tiefen Leidenschaft der großen und tiefen Ideale. Diese werden uns so erfüllen, daß die, in denen wir jetzt leben, uns als armselige Aufregungen entschwinden.« Wer so sprechen kann, darf beanspruchen, daß seine Gedanken mit den herkömmlichen leichtherzigen Plattheiten des Vernünftelns unverwechselt bleiben. Allerdings wird hier schon klar, daß eigentlich die Gegnerschaft sich nur gegen eine kleinliche Gefühligkeit richtet, und dieser nicht der Intellektualismus, sondern eine höhere Synthese entgegengesetzt werden soll. »Das zu Ende gedachte Denken führt also irgendwo und irgendwie zu einer lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik.« Dies ist reiner Hegel, und zur rechten Zeit hat heute auch die Erforschung der älteren Mystik zu dem Ergebnis geführt, den rationalistischen Anteil an ihr viel größer anzusetzen, als populärerweise angenommen; mit dem Begriffsmaterial der rationalistischen Scholastik operierend haben auch der Mystik größte Denker zu allgemeingültiger, freilich dialektischer Erkenntnis gelangen wollen. So wird man sich hier von beiden Seiten in einer höheren Einheit vergleichen können. Die Einzelausführung freilich betont entschieden den antithe-

t i s c h - rationalistischen Charakter der hier zugrunde liegenden Anschauung, und hier werden sich gewisse Bedenken nicht verhehlen lassen. Die Rolle und Aufgabe, welche dem Denken, dem individuellen Nachdenken, in der Bewahrung und Erneuerung der Kultur zugeteilt wird, ist so ungeheuer, daß es leicht unter ihr zusammenbrechen könnte. Es hat geringen Sinn, diesbetreffs eine breite Polemik zu entfalten; es handelt sich da um Grundvoraussetzungen der persönlichen Konstruktion und der allgemeinsten Anschauungsweise, von denen man nur folgerichtig weitergehen, nicht aber zur entgegengesetzten überspringen kann. W i r können dem Denken allein nicht die Macht zutrauen, Weltanschauungen zu erzeugen, gar zu einer Begründung der Uebermacht des Positiven über das Negative zu gelangen, welche vielmehr dem Denken schon zugrunde liegt; den einzelnen zu Vernunftidealen zu bringen, welche den anarchisch auseinanderstrebenden Kulturströmungen einen neuen Halt zu geben imstande wären. Alle Vernunftideale bleiben für ihren Inhalt auf den rein stofflichen irrationalen Faktor angewiesen, welcher immer historisch und vom Leben her bestimmt ist und damit keine Festigkeit noch Absolutheit inhaltlich an sich tragen kann. Das darf natürlich nicht, worauf Schweitzer zutreffenderweise das größte Gewicht legt, zu einer müden Konnivenz mit den Tatsachen als solchen führen; wir sind ganz einverstanden, daß eine Lösung der Gegenwartsprobleme nur durch G e s i n n u n g erfolgen kann, daß eine Besserung nur aus dem innersten Zentralpunkte des Menschen kommen wird. Es ist zweifellos eine Hauptschwäche Spenglers, daß er dem Menschen mit großer Geste sein Selbst und sein Sein raubt, ihm erklärt, dein Leben hat im Grunde keinen eigentlichen Sinn mehr, du bist auf dem absteigenden Ast, entfernt von dem großen Zentralfeuer absoluter Sinngebung, und hast dich mit Relativitäten zu begnügen, und alles ist sinnlos, was dagegen an will und nicht diese Richtung noch bewußt fördert — und glaubt, dabei würde sich irgendwer beruhigen, solange Blut noch Blut ist. Man muß hier zweierlei unterscheiden: Menschliches und Kultur. Solange es Menschen gibt, werden sie Daseinsnot und -Glück tief und echt empfinden, mit ihrem Gott im Herzensinnersten auf Leben und Tod ringen, in der Sehnsucht nach dem ergänzenden Wesen des anderen Geschlechts an die Grenzen des Seins gelangen, arbeiten und grübeln, hoffen und weinen, spielen und kämpfen. Das ist nicht Kultur, sondern rein menschlich; das ist sozusagen die Sache selbst. Nur wie weit das zu einer eigenartig und folgerichtig stilisierten Bewußtheit gebracht wird, wie weit das zu einer kraftvoll gestalteten und die Individuen wiederum kraftvoll bindenden Form sich gedrungen findet, d a s ist Kulturfrage. Und allerdings fließt es weitgehend auf die Echtheit jener »Sache selbst« ein, insbesondere in einer Druckpapierzivilisation wie der unsrigen, ob der Ozean von Abgegriffenheit und Sekundarität später Zeiten schon tief bis an das innerste Menschliche selbst heranflutet und es in ein saftloses Massenwesen und Nachempfin-

den auslaugt. Und damit ist die Kultur nicht nur Sache der guten Gesinnung und der individuellen Selbstbesinnung, sondern auch Sache eines unermeßlichen objektiven Geistes, welcher den Einzelnen überschattet und ihm seine Geisteslage weitgehend vorzeichnet, und welcher wie überhaupt nicht durch einzelne Alternativen so insbesondere nicht durch Ethik erschöpft werden kann, auch wenn man sie wie Schweitzer zu einem allgemeinen Begriffe der Persönlichkeitsvervollkommnung ausweitet. Diesem positiven Kosmos gegenüber haben sich die Einzelnen seit Jahrhunderten gerade durch Individualismus, Humanität und Rationalismus auflösend, verbrauchend und immer wieder verbrauchend verhalten, bis die Befreiung Entleerung war, und das glücklich herausgelöste Einzel-Ich sich auf dem Trockenen fand, abgeschnitten von allem Nährboden, in einer Ruchlosigkeit der Zerfaserung und Zerlaugung, die jenseits alles Gut und Böse nur nach Auslöschung schreit. Ob also durch Individualisierung das «Verbrauchte wieder unverbraucht gemacht werden kann«, wie Schweitzer mit ins Wesen dringender Intuition das Problem der Kulturerneuerung bezeichnet? Immerhin scheint es, daß sowieso das Pendel wieder einmal einen äußersten Ausschlag überschritten hat und nach der anderen Seite strebt. Wir gehen in Europa vielleicht Zeiten einer Persönlichkeitsbindung entgegen, gegen die das Mittelalter ein Kinderspiel war. Und da ist es gut, wenn in einem so klugen, anregenden und konservativem Sinne auch die Sache des Vernunftindividualismus ihren Anwalt findet. Das Buch Schweitzers stellt eine wertvolle Bereicherung des deutschen Schrifttums zur Kulturphilosophie dar; wir hoffen bald die Fortsetzung anzeigen zu dürfen.

Erich Brock.



